سلسلة الإلحاد في الميزان
مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان

العالمانية، طاعون العصر

كشف المصطلح وفضح الدلالة

د. سامي عامري

هذا الكتاب من سلسلة إصدارات المؤسسة العلمية الدعوية العالمية:

مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان

Academic Research of Comparative Religion Initiative

www.arcri.org

العالمانية، طاعون العصر

كشف المصطلح وفضح الدلالة


بسم الله الرحمن الرحيم

العالمانية، طاعون العصر

سامي عامري

الطبعة الأولى

١٤٣٨هـ/٢٠١٧م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب

لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



TAKWEEN

Studies and Research

Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية - الخبر
eyadmousa@gmail.com

الإهداء

إلى روّاد الدعوة الذين وقفوا بثبات أمام سيل العالمانية الهادر..

إلى جيل الشباب الذي يحلم بالتمكين ويسعى إليه بقلب متفائل..

إلى القابضين على الجمر..

إلى التائقين إلى الفجر..

إلى الذين باعوا العمر..

ربح البيع.. وثبت الأجر!

فهرس المواضيع

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

قبل البدء...
العالمانية وسلسلة «الإلحاد في الميزان»
لماذا؟

بسم الله.. الحمد لله.. والصلاة والسلام على رسول الله...

أمّا بعد...

لِمَ أُلحِقَ كتاب «العالمانية، طاعون العصر» بسلسلة «الإلحاد في الميزان»؟

وما علاقة دراسة الإلحاد، والردّ على الملحدين، وبيان فساد هذا المذهب، ودعوة أهله إلى التوحيد الحقّ ورسالة النبيّ الخاتم ﷺ، بدراسة مذهب العالمانية الذي نعلم أنّه لا يقترن ضرورة بإنكار الخالق ولا بإنكار أنّ محمدًا ﷺ قد أوحي إليه القرآن؟!

لماذا ألحقنا موضوع العالمانية بسلسلة فكرية خاصة بالردّ على شبهات الماديّين والعدميّين؟! هل يستوي هؤلاء كلّهم في ميزان العقيدة؟ أليس من التعسّف أن نقحم العالمانيّة في جنس الإلحاد مع أنّ الإلحاد مذهب عقيدي على خلاف العالمانية التي مجالها الاجتهاد السياسيّ دون أن تمدَّ لسان القول إلى الخوض في الغيبيّات والأُخرويّات؟!

جوابنا عن الأسئلة السالفة التي قد تراود بعض القرّاء أو كثيرًا منهم هو أنّ الكثير من الذين أقرّوا بدلالة الكون على وجود خالق لم يرتقوا بعد الإيمان

بالخالق إلى الحقيقة الكُبرى التي هي أنّ من أخرج الكون من الليس إلى الأيس هو الذي ينتهي إليه الأمر كما انتهى إليه الخَلْق. وذلك شرّ ما يمكن أن يقع فيه عقل السَّاعي إلى حقيقةِ هذا الوجود، إذ يتكاسَلُ عن المسير من ظاهر الوجود إلى غاية الوجود، رافضًا أن يرقى من حقيقة الشهود إلى غاية المطلوب، مكتفيًا بالمعرفة الباردة الذاهلة عن الحكمة من الخلق.

إنّ سلسلة «الإلحاد في الميزان» تسعى إلى إقناع القارئ الجاحد لعقيدة التوحيد أنّ للكون خالقًا بعد عرض الأدلّة البرهانيّة على ذلك، فإذا وقف القارئ عند ذلك، ولم يتّفق مع ما تقرّره هذه السلسلة في الكتاب الذي بين يديك مِنْ أنّه كما أنَّ للهِ «الخلقَ» فَلَهُ ـ تعالى ـ «الأَمْرُ»، فسيكون أَقْصى ما بلغه عقله هو الإيمان بنفس ما آمن به أبو جهل، وهو أنّ للكون خالقًا، غير أنّ امتيازه بالخلق لا يلزم منه اختصاصه بالتشريع، إباحة وحظرًا وتخييرًا ووضعًا، فالخلق له، والتحريم والتحليل لميراث الأجداد وتراتيب الأعراف، أو ما توافق عليه الشيوخ والكبراء، أو ما ارتضاه الخواصُّ من الأعلامُ والنُّبهاء، أو ما سَكَنَتْ إليه الدَّهْماء.

رسالة الكتاب هي ألّا تغترَّ بالـمُشاعِ من الكلامِ القائل إنَّ الإلحاد هو إنكار الخالقِ والقول بأَزَلِيَّة المادة وعَبَثِيَّةِ الوجود، فذاك وجهٌ واحدٌ من أوجه الإلحاد؛ بل هو من الناحية الواقعية أَقلُّها حضورًا وأضعفها تأثيرًا، أمّا الإلحاد الأكبر الذي سرى على الوجود في ليلٍ بهيمٍ فاستولى على عقول الغافلين وعَقَدَ على نواصيهم ثلاثًا، فهو إلحاد العالمانية...

إنّ سلسلة «الإلحاد في الميزان» دعوة لِتَطَهُّرِ العقل والروح من لوثات الإلحاد في الرُّبوبية والألوهيَّة، وبراءةٌ واعية من الجحد والتَّنْديد، وميثاقُ فؤادٍ صاحٍ متفكّرٍ لإفراد الربِّ بالحبّ والطاعة.

ومن هنا نبدأ... فهاتِ أخي يدك نَتَبَصَّرُ الطَّريقَ إلى حقيقة العالم، وحقيقة العالمانية.

عند البدء...

لماذا العالمانية؟

تُمثّل المنظومة العقيديّة المسمّاة «علمانية» طرحًا شموليًا يستحوذ على الفضاء السياسيّ في جُلّ البلاد، وتعبّر عن الانتماء العقيديّ للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي نعيشها. إنّها مبدأ التَّوجيه الأخلاقيّ والتَّنظيم المجتمعيّ والتأسيس الاقتصاديّ، إليها يعود الأمر كلُّه، دِقُّه وجُلُّه، منها تبدأ الحقيقة، وإليها تعود، وهي التي تحدّد جوهر المعنى وأَبْعادَ ظِلالِهِ، ولذلك تُفْرَضُ قَسْرًا على الرَّعايا دون فُسْحةٍ للاختيار أو التَّعقيب. إنّها مقدَّسٌ جديد، مُتعالٍ على النَّقْد!

وقد كان هذا المبدأ العقيديّ في ما ولّى من الزمان صريحًا في تعبيره عن نفسه، وكان بذلك سَهْل الرَّصْدِ والمواجهة، غير أنّه اتّخذ في العقود الأخيرة سبيلًا جديدًا ليتخفّى عن رصد من يتتبّع أثره، وليتسلّل إلى وعي الأمّة بخفاء ومكر دون أن يثير جَلَبَةً أو يستحثَّ مُمَانَعَةً في نفس المُصدِّق بالبعثة الخاتمة والشريعة الناسخة لما عداها. لقد تمكّنت العالمانية من دقائِقِ حياتِنا دون أن تُعلِن ـ في الأغلب ـ عن نفسها تحت لافتةٍ واحدة كُلِّيَّةٍ، وإنّما سيطرت على عقول كثير من الناس ومشاعرهم، وولائهم وبرائهم، من خلال مجموع مقولات متفرِّقة لا تنتظم في ظاهرها في نَسَقٍ أيدلوجيٍّ جريْءٍ في التعبير عن نفسه، حتّى جرى كثير من مقولاتها على ألسنةِ الدَّهْماء والخاصة،

ومَنْ ظاهِرُهم الفسوق والطاعة، وبين رُوَّاد الحانات والمساجد، دون أنْ تَسْتَشْعِرَ النفس أنها تجمع بين أضغاثٍ من الأخْلاط.

ومما يأسَفُ له الرَّاصِدُ لمسيرة العمل الدَّعَويِّ لاستئناف الحياة الإسلاميّة بمعناها الشمولي الحقيقي، ما آلَ إليه حالُ عامَّةِ جماعاتِ الدَّعْوة مِنْ عَجَلَةٍ وغُرورٍ بظنّها أنّه ليس بينها وبين إقامة الكيان السياسيّ الذي يُمثّل الأُمَّةَ غيرُ تغيير بعض الأشكال الظاهريّة في واقعنا، وإزالةُ أشخاصٍ ورَفْع بعض العناوين؛ ثم يكون لها التَّمكينُ بلونِهِ الوَرْدِيِّ المشْرِق! وهي بذلك تحاول أن تقفِزَ فوق السُّنن الكونيَّة التي تعبّدنا الله ـ سبحانه ـ بالجدّ والاجتهاد للوصول عن طريقها إلى غايات الخلق.

لقد آنَ لِحَمَلَةِ الرِّسالة أن يَنْفُضوا هذا الوَهْمَ عن أبصارهم لِتَتَّضِحَ الصُّورة أمام بصائرهم، فإنَّ الواقعَ يحكي عن غير ما يُبدون أو يَأْملون، ولا يزال كثيرٌ من العَرَبِ ـ وبلاد العرب هي قَلْبُ العالم الإسلاميِّ رغم ما يشوبها من الفساد ـ يجهلون أَصْلَ مسائلِ الدِّين، وهو ما أثبَتَتْهُ إحصائيَّةٌ صَدَرَتْ سنة ٢٠١٤م لشريحةٍ من أربعة عَشَرَ بلدًا عربيًّا[(١)] تُخْبِرُ أَنَّ:

- نسبة ٥١٪ يؤيّدون مقولة «من الأَفْضَلِ للبلد أنْ يُجْرِيَ فَصْلَ الدِّيْنِ عن السّياسة»، ولم يُعارِضْ هذا المبدأَ العالمانيَّ غيرُ ٤١٪.
- ٣٠٪ فقط يرون أنّ الشريعة الإسلامية ملائِمَةٌ لِحُكْمِ بلادهم، عِلْمًا أَنَّ هذه المجموعة منقسمةٌ إلى رَأْيَيْنِ، أوّلهما: القائلون إنّ الشريعة «ملائِمةٌ إلى حدٍّ ما» ونِسْبتهم أكثرُ من النِّصف، وأمّا البقيّة فقد اعتبروا الشريعة «ملائمة جدًا»، وأمّا القائلون إنّ الشريعة «غير ملائمة»، فقد شَكَّلوا ٦١٪ من ممثلي شعوب هذه البلاد العربيّة.
- أَعْرَبَ ٤٣٪ أنّ لديهم مخاوف من الحركات الإسلاميّة السياسيّة مقابل

(١) هي: موريتانيا، والمغرب، والجزائر، وتونس، وليبيا، ومصر، والسّودان، وفلسطين، ولبنان، والأردن، والعراق، والسعوديّة، واليمن، والكويت. كما شملت الإحصائية عيِّنةً من المهجّرين واللاجئين السوريين في تركيا ولبنان والأردن وداخل الأراضي السورية المحاذية للحدود التركية. ونحن لا نجزم بدقة هذا السبر، غير أننا نقطع أنه يحمل كثيرًا من الحق في تصوير الواقع.

٤٠٪ قالوا إنه ليست لديهم مخاوف منها، وأفاد ٣٧٪ فقط أنّ لديهم مخاوف من الحركات العالمانية.

الأعجب هو أنّ ٨٧٪ **من الشريحة التي تمّ استطلاع رأيها قد عرّفوا أنفسهم أنهم متديّنين**، ولم ينسب نفسه إلى غير الإيمان غير ٠,٤٪ من المستطْلَعِين![1] وهي حقيقة خطيرة، وكارثيَّة، ليس لما تكشفه من انحراف بعيد عن دين الله في بلاد العرب فحسب؛ وإنَّما ـ وهو الأخطر ـ؛ لأَنَّ الملايين الكثيرة من الناس (الممثَّلة نِسَبيًا في هذا الاستطلاع) لا ترى في مذهبها نقضًا لأصول الدين وهدمًا لأركانه؛ بل ترى نفسها على جادَّةِ الفَهْم النَّبوِيِّ للإسلام!!

الدَّعوة وجناية الحلول السريعة:

لا شكّ أنّ التحدِّيات التي تواجهها الدعوة الإسلامية كبيرة، ولا يَجْحَدُ ما قدَّمَتْهُ جماعاتُ الدَّعوة وأفرادُها على مدار عقودٍ طويلةٍ إلّا كَنُودٌ، غير أنّ ذلك لا يمنع الناصح من القول إنّ الدعوة قد سلكَتْ نَهْجَيْنِ لا بُدَّ أن تتراجعَ عنهما.

أَوَّلُ هذين النَّهجين هو الخيار العَفْويُّ الذي لا يحمل في ذاته مشروعَ تغييرٍ، والذي يبدأ بموعظة وينتهي بقَصَصٍ للسَّالفين وتهييجٍ لِعواطف السّامعين، مع إغراقٍ في معالجة القضايا الجزئيَّة والشخصيَّة دون أَنْ يُحدِّدَ لنفسه خطَّةً مَرْحلِيَّة تنتهي إلى الهدف الأكبر، وهو استئنافُ الحياةِ الإسلاميَّةِ بمعناها الصُّغروِيِّ والأَكْبر، ليعود للأُمَّةِ التَّآلفُ بين تصوُّرها النَّظريِّ وواقِعِها العَمَليِّ.

وأمّا الثاني، فهو البحث عن حلولٍ سريعةٍ لإشكالات عميقةٍ تتَّصلُ خيوطُها بمنظومةِ العلاقات الدَّوليةِ الكبرى وبانحرافِ الأُمَّةِ منذ قرونٍ حتى هَوَتْ إلى ما نحن فيه اليوم. من علاماتِ هذه العجلة السَّاذجةِ ظاهرةُ

---

(١) مجمل التقرير من على موقع المؤسسة:
http://www.dohainstitute.org/content/b69a2b80-8060-4836-83fe-bd94fa8c9bd2.
التقرير كاملًا:

«الدُّعاة الجُدُد»، وهَيْمَنَة الوُعَّاظ الذين فصلوا جَوْهر الإسلام عن جوهرِ الحياة و«كَثْلَكُوا» وَعْيَ الأُمَّة و«دَرْوَشُوا» شبابها لِيَتَحَوَّلَ الدِّيْنُ في التصّور الشعبي إلى مجرّد التزام «بالأخلاق الطبيعيّة» التي هي مُنْتَجٌ بشرِيٌّ أو مُشْتَرَكٌ جماعِيٌّ لا يعرف تَمَيُّزًا لَوْنِيًّا. وهذا المنهج سَهْلُ الانْحِراف عن صراط الالتزام العقيديِّ لأنه سينتهي في آخرِ أَمْرِهِ إلى الخضوع إلى أَمْزِجَةِ النَّاس وأهوائهم، ولن يملك الصُّمود أمامَ بُنيان الباطل وأعوانه والمنتفعين منه إذا دافعوا عن وجودهم.

ليس أمام الدَّعوة فُسْحَةٌ من خيار إلّا أنْ تُراجِع مناهِجَها، وقبل ذلك تُراجِعَ وَعْيَها بالواقع، فإنَّ الخطأ في فهم الواقع سَبْرًا وتفكيكًا لا بُدَّ أن ينتهيَ إلى عمًى أو غَبَشٍ في الرُّؤْيَةِ، وفَسَادٍ في نصب الأهداف ونَحْتِ الأَحْلام.

العالمانية بين الغربِيِّين والتَّغْرِيبِيِّين:

لقد ظَلَّ الغربُ على مدى قَرْنين من الزَّمان يُقدِّمُ منظومَتَهُ العالمانية على أنّها نهاية تاريخ الفكر السِّياسيِّ، زاعمًا أنّ التشكيك فيها أو «العدوان» عليها هو عدوانٌ على قيم إنسانيَّةٍ مُطْلقةِ الثُّبُوت؛ فمنظومة القِيَم الغربيَّة الكبرى ليست «أَفْضَلَ الموجود» فَحسب؛ وإنّما هي «نهاية المنشود»؛ فالليبراليَّة والديمقراطيَّة وغيرهما من الأَنْساقِ والمفاهيم الكبرى هي حقائقُ كونيَّةٌ على الغرب المتحضّر أنْ يحميَ العالم الشرقِيَّ ـ خاصَّةً الإسلامي ـ من نفسه إن أراد أن يتجاوزها، بالمنطق الاحتلالِيِّ نَفْسِهِ الذي تبنّته فرنسا لما عَدَتْ على شمال إفريقيا؛ فقد سمّت هذا الفعل الإجرامي: «نظام الحماية» «Protectorat»؛ لتحمي البلاد من تَخَلُّفها، ولِتَرْفَعَها من كَبْوتها؛ فهي الوَصِيَّةُ على «الإنسانيَّة» ولها الحقُّ أنْ تَضْرِبَ بِيَدِ البَطْشِ كلَّ مَنْ يتجاوز في حقِّ نفسه!

أمّا في العالم العربيّ، فتتنازعُ العالمانية ثلاثةُ تيارات كُبْرى: تيَّارٌ اغترابيٌّ مُنْبَتُّ الصِّلَةِ عن تراث الأُمَّةِ يرى أنَّ كلَّ سبيلٍ للتَّنائي عن الإسلام ومنظومته الحياتيَّة بأَبْعادِهَا الـمُتَّسِعَةِ هو مطلبٌ أساسِيٌّ وخطٌّ لا يمكن التَّقَهْقُرُ عنه. ويُقدِّمُ التيَّارُ الثاني فكرةَ العالمانية على أنّها آليةُ استِنْباتِ منافعَ مدركة في

واقعٍ مُقْحِط، لا أَنَّها نظرة ميتافيزيقيَّة مُحادَّة للإيمان. أمّا الفريق الثالث فيرى في العالمانية «دينًا» يخالف الإسلام في صميميته.

في ظلّ هذا الواقع في العالمين الغربي والعربي تعلن العالمانيّة عن نفسها قضيَّةً أساسيَّةً في الجَدَل الفكريّ والعقائديّ.

ماذا نريد؟

تتناول هذه الدراسة قضيّة العالمانيّة كنظرة عقيديّة بالنظر إلى أصولها وآثارها ومآلاتها، لتميّز حقيقتها الذاتية عن ما نُسِبَ إليها زورًا. وهي بذلك تسعى إلى إقامة تصوُّرٍ صحيح لحقيقة المذهب على أساس القراءة في المصادر الأصليّة. ويراعي الباحث في عمله التحليليّ أنْ يَؤُوْلَ البحثُ إلى إقامة فَهْمٍ دقيقٍ للعالمانيّة بما يتيح الوصول إلى معرفة حكمها في الشرع ويدفع التأويلاتِ الباطلة لمقولاتها من طَرَفِ أنصارها.

هل نحن في حاجة إلى أن نشغل الناس بالحديث عن العالمانية؟

تكمن الحاجة إلى هذه الدِّراسة في أمرين أساسِيَّين:

- الحاجة العمليّة لِفَهْم الواقع: إنَّ الـمُسَلَّم اليوم محكومٌ بالسُّلطان المادِيِّ للعالمانيّة على مستوى الدَّوْلَةِ، كَكيانٍ سياسِيٍّ وقانونيٍّ واقتصاديٍّ... ولذلك فإنّه لا يملك حَقَّ السلبيّة أمام هذا المبدأ النظريّ المهيمن على تفاصيل وجوده، فهو مُطالَبٌ أنْ يقطعَ بالقول الإيجابيّ أو السّلبيّ منه. ويزداد الإلحاح عليه أنْ يَنْحازَ إلى أحد طرفي الموالاةِ أو المعاداةِ إذا أدركنا أنَّ من الطُّروحات الكبرى اليوم من تقول إنّ العالمانيّة تُمثِّل نقضًا لأصل الدِّين ونفيًا لجوهر المِلَّة وأَصْل المعتقد الإسلامي. إنّنا هنا إذن أمام حتميّة معرفيّةٍ لا بدّ أن تصدر بطريقة واعيةٍ عن المسلم المستبصر بحقيقة انتمائه وولائه.

- الحاجة إلى تصحيح كثير من المفاهيم المغلوطة والتحليلات غير الدقيقة: إنّ حال المعايَشَةِ القَسْرِيَّة للعالمانية التي فُرِضَتْ على المسلم تقتضي أن يكون المسلم بصيرًا بمفاسدها وحِيَلِها وثمراتها؛ ولذلك فهو لا يستغني عن

الجدِّ في مراجعة فَهْمِهِ وامتحان تَبَصُّره بأخطارها. وهو أَمْرٌ لا يقنع فيه المسلم بالإجمال والتَّعميم، وإنّما يحتاج دِقَّةً في النظر وصبرًا على السَّبْر مُقتديًا بالمنهج القرآنيِّ في تَعَقُّب المذاهب المضِلَّة.

أهداف الدِّراسة:

تهدف هذه الدِّراسة إلى أمرين:

ـ معرفة حقيقة العالمانية، في اللغة والتاريخ والواقع.

ـ تصحيح المفاهيم والمقولات الشائعة الباطلة عن العالمانيّة، وأَهَمُّها:

١ ـ العِلْمانِيَّةُ ـ بكسر العين ـ مُشتَقَّةٌ من العِلم، وهي دالة على التفكير العلميِّ في مقابل التفكير الخُرافِيِّ.

٢ ـ ظهور العالمانية في الغرب كان نتيجة لمحاربة الكنيسة للمتخصصين في العلوم الماديّة.

٣ ـ العالمانية لها معنى واحد وهو فصل الدين عن الدولة.

٤ ـ العالمانية ليست أيديولوجيا، فهي لا تتضمَّنُ مقولاتٍ من الممكن أن توصف بأنها مع الدِّيْنِ أو ضدّه.

٥ ـ العالمانية ليست إلحادًا، إذ إنّ الكثير من العالمانيين يؤمنون بالله ويصلّون في المساجد أو دور العبادة عند أهل الأديان الأخرى.

٦ ـ العالمانية لا تعادي الدِّين، وإنَّما تُقرِّر أنَّ الدِّين مسألةٌ شخصيَّةٌ وحُرِّية فردِيَّة.

٧ ـ ظهور العالمانية هو نِتاجَ مؤامرةٍ يهودِيَّةٍ.

٨ ـ نجحت العالمانية في الغرب، واستطاعت أنْ تُحقِّق الرّفاهَة والتوافق الاجتماعيّ.

٩ ـ الدَّولة الإسلاميّة دولةٌ مدنِيَّةٌ بمرجعِيَّةٍ إسلاميَّةٍ.

١٠ ـ العالمانية ضمانة لمنع استغلال الدِّين من رجال الدِّين.

والهدف الأعلى من وراء ذلك توصيف العالمانية على واقعها الصحيح لِيَحْسُنَ بعد ذلك معرفةُ حُكْمِ الشَّرْعِ فيها.

أسئلة الدراسة:

تُجِيبُ هذه الدِّراسةُ عن السؤال الرئيس الآتي: ما هي حقيقة العالمانيّة؟

ويتفرع عن السؤال الرئيس التساؤلات الآتية:

١ ـ ما أصل اشتقاق هذا الاصطلاح؟

٢ ـ ما الخلفية التاريخيّة للاصطلاح؟

٣ ـ ما الإشكالات التي تحول بيننا وبين استخلاص تعريفٍ صادِقٍ للعالمانية؟

٤ ـ ما تعريف العالمانيّة الذي يفصل جوهرها الثابت عن أعراضها المتغيّرة؟

٥ ـ ما حقيقة العالمانية من خلال أثرها على الواقع بجميع أبعاده؟

٦ ـ هل تعيش العالمانية أَزْمَةً في مَهْدِها الغربيِّ حقًّا؟

٧ ـ ما أثر الحديث عن «ما بعد العالمانية» في معرفتنا بموقع الدين من المجتمع الغربي وبالعالمانية ذاتها.

٨ ـ ما موقع العالمانية من إفراد الله ـ سبحانه ـ بالعبادة ومحمد ﷺ بالمتابعة؟

٩ ـ هل يصِحُّ أنْ يُقال إنّ العالمانية دين قائم بذاته؟

١٠ ـ هل بالإمكان تفادي حال الصِّدام بين الإسلام والعالمانية؟

منهج الدِّراسة:

يعتمد البحث مناهَجَ متنوِّعةً نظرًا لتركيبية الموضوع المطروق، ومنها:

ـ المنهج التحليليُّ النَّقْدِيُّ عند دراسة مقولات العالمانية وعرضها على محك النظر المجرّد والتَّجرِبة.

ـ المنهج الوَصْفِيُّ التحليليّ عند رصد الحضور الواقعي للعالمانية في الغرب وفي العالم الإسلامي، وعند تناول أَثَرِ العالمانية في العالم في العقود الأخيرة.

- المنهج التاريخِيُّ عند تعقُّبِ ظاهرة العالمانيّة وتحوّلاتها التاريخيّة.
- المنهج الشرعِيُّ لعلماء أصول الدِّين في بحث قضايا الإيمان ونواقِضِهِ.

حدود الدِّراسة:

يسعى البحث إلى كشف حقيقةِ العالمانية كتصوُّرٍ مبدَئِيٍّ حتى يدرك القارئ فسادَهَا عقلًا وواقِعًا وشرعًا، ولذلك فمسار البحث متّجه إلى التوصيف والتعريف والحكم وردِّ الجَدَل المضادّ. وبسبب اختيار هذا المنحى في الدِّراسة فإنّ الباحث لن يتوسّع في القضايا التاريخيّة، على خلاف السائد، وإنّما سيقتصر على ما يفيد في خدمة الموضوع وتحقيق أهدافه، كما أنّه سيناقش حضور العالمانية في شَكْلَيْها الغربيّ والعربيّ وتلاحمهما سببيًّا وتاريخيًّا.

الدِّراسات السابقة:

الدِّراساتُ التي تناولت العالمانية من وجهة نَظَرٍ إسلاميَّةٍ كثيرةٌ جِدًّا في المكتبة العربيّة، وقد استطاعت أنْ تَكْشِفَ غُرْبَةَ العالمانيّة عن البيئة الإسلاميّة وتَعَارُضَها الصَّميمِيَّ مع الإسلام، كما أَبانَتْ عن حصادها المرّ وجِنايتها على الأمّة الإسلامية، غير أَنَّ عددًا منها ضعيفٌ بِنْيَةً ومَعِيبٌ مَنْهَجًا لأسبابٍ كثيرة، من أَهَمِّها: ضَعْفُ الاطِّلاع على المراجع الأُصول، واعتماد دراساتٍ غير عِلْمِيَّة، والرُّكُون إلى أبحاثٍ قديمة في دراسة ظواهرَ متغيِّرة، واستعمال اصطلاحاتٍ غير مُحرَّرة، والمبالغة في نظريَّة المؤامرة وإنكار السُّنن الكونيَّة.

في خِضَمِّ الأعداد الكبيرة من الدِّراسات المطبوعة، تميَّزَتْ الأبحاث التالية بِجَوْدَتِها ونجاحها في الكشف عن حقيقة العالمانية، وبيان موقعها في الواقع أو موقعها من الشرع[1]:

(١) الأسماء الثلاثة التي سأذكرها تنتمي إلى ثلاث مدارس مختلفة، وسأقتصر هنا على بيان الجانب الإيجابي في كتاباتها، أما ما أخالف فيه د. المسيري ود. عمارة، وبعضه كبير، فلا أجد لذكره هنا مجالًا، وبالإمكان الرجوع إلى الكتابات التي تولّت ذلك.

• **دراسات عبد الوهاب المسيري**: تعتبر دراسات عبد الوهاب المسيري في العالمانية أَعْمَقَ ما قَدَّمَتْهُ المكتبة العربيّة في تشريح هذه المنظومة وتَتَبُّعِ تطوُّرها وتَمَظْهُراتها في أوروبا الغربيَّة وأمريكا، وهي حاضرةٌ في جُلِّ كُتُبِهِ، غير أنّها مُحْتَشِدَةٌ احتشادًا أَكْبَرَ في مُؤَلَّفِهِ «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» بِجُزْأَيْهِ. وقد تَفَرَّدَ المسيريّ عن جميع مَنْ كَتَبَ في العالمانية في العالم العربيّ بتحليلِهِ لها وكَشْفِهِ لآثارها في الواقع ضمن عصر «ما بعد الحداثة»، في حين اقتصر غيرُه على دراسة العالمانية في تاريخها الحداثِيّ، ولذلك جاءت أبحاثه غنيَّةً بالأفكار الحيَّة والانتقادات العميقة.

انتهى المسيري في كتبه ومقالاته إلى مجموعة نتائج خطيرة، أهمُّها وجوب التمييز بين العالمانية الجزئية والعالمانية الشاملة وعدم الاقتصار على التفسير التبسيطِيّ للعالمانية باعتبارها «فَصْلًا للدِّيْنِ عن الدَّولة»، كما درس بعمق تغلغلَ النَّمط العالماني في كُلِّ أوجه الحياة وأدقّها على صورة تنتهي إلى سلب الإنسان ذاتيّته وتُفَرِّغُهُ من ماهِيَّته الأولى.

• **دراسات محمد عمارة**: محمد عمارة هو أغزر المؤلّفين دراسة للعالمانية حتى بداية القرن الواحد والعشرين، وله فيها كتب كثيرة، منها «الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية»، و«الإسلام والسياسة: الرَّدُّ على شبهات العلمانية»، و«العلمانية ونهضتنا الحديثة»، و«العلمانية بين الغرب والإسلام». تتميّز دراساته بالطابع السِّجالِيِّ، واهتمامه بالرَّدِّ على أعيان رؤوس العالمانية، خاصة فرج فودة وفؤاد زكريا وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد، ويعتبر ـ بلا منازع ـ أعظم الكُتَّاب نِكايَةً فيهم، مع استعمال أسلوبٍ هادئٍ في النقد وقالب أكاديميٍّ في الرَّصْفِ والتَّوليد.

توصّل محمد عمارة إلى أنّ العالمانيّة منظومة فكريّة وافدة على العالم الإسلامي، وأنَّ مُسوّغات نشأتها في الغرب لم تعرف لها وجودًا في بيئتنا الإسلامية، وإنّما وَفَدَتْ إلينا في ركاب المحتلّ، وأنَّ أعظم أبواب الاختراق العالمانيّ للأُمَّة كانت في عَلْمَنَةِ القانون والقضاء.

• **دراسات صلاح الصَّاوي**: اهتمَّ صلاح الصَّاوي بتحليل العالمانية

ونقضها في عددٍ من كتبه، ولعلّه يُعَدُّ عند السَّبْرِ أَبْرَزَ الذين عُنُوا بتحرير الواقع الشرعِيِّ للعالمانية ومآلها العملِيّ مع تَتَبُّعِ اعتراضات أهلها، بنَفَسٍ طويل، وأسلوب رشيق، وعبارة هادئة.

تتميّز كتابات صلاح الصاوي عن كثير من مؤلفات المتخصِّصين في العلم الشرعيّ في هذا الباب بالجِدَّة، والأمانة في نقل دَعَاوى المخالفين، والعناية بتحرير أقوال أهل السُّنَّة في أبواب الإمامة وحقيقة منصب الخلافة.

تمهيد

ما العالمانية؟

سُؤالٌ استَغْرَقَ سيلًا من الحِبْرِ في كِتابات دُعاة الإسلام ومُخالِفيهم منذ النِّصْفِ الثاني من القرن العشرين، واستَنْفَدَ طاقاتِ عددٍ كبيرٍ من الباحثين والمحقِّقين. وقد تعدَّدَتْ فيه الرُّؤَى وتنوَّعَتْ فيه الأُطروحات، وانتهى فيه البحثُ إلى مجموعةٍ من التصوُّرات التي استقَرَّ القولُ في السَّاحة الفكريَّةِ إنّها خلاصة جديرة بأن يُسلَّم أنها نهاية العمل الفكريِّ للإجابة عن هذا الإشكال.

ولم تحمِلْ هذه الإجابةُ لونًا واحدًا، وإنّما جاءت ذات لونَيْن مختلفَيْن، وذلك لأنَّ للعالمانية أنصارًا يعرضونها على أنّها حقيقة جديرة بالتَّصديق، ومنظومة جديرة بالتَّطبيق، كما أنّ لها خُصومًا من المسلمين يَرُدُّونها ويُحَذِّرُون من مقولاتها ونهاياتها؛ إذْ هي عندهم نقيضُ الإيمان ومُحْرِقَةُ الإنسان.

تَتَعارَضُ الكِتابةُ مِنْ منطَلَقٍ إسلاميٍّ منذُ بداية القَرْنِ الواحد والعِشرين مع دعَاوَى العالمانيِّين في عَرْضِهِمْ للعالمانيَّة، ليس هذا فحسب؛ بل إنّها في الوقت نفسه تُواجِهُ تُراثًا مَعْرِفيًّا إسلاميًّا في حاجةٍ مُلِحَّةٍ إلى المراجعة لأكثر من سَبَبٍ؛ فما رسَخَ في الطَّرْحِ الإسلاميِّ بحاجة ماسَّةٍ إلى مزيدٍ من إعادة النَّظَرِ، وكذلك التَّحديث في ظلِّ مُتغيِّرات الواقع.

ومما يُؤسفُ له هاهنا أنّ دخول قطاعٍ كبيرٍ من تيَّارِ الدَّعوة الإسلاميَّة ميدانَ العمل الحزبيِّ القانونيِّ، وَوُلُوجَهُ مُعْتَرَكَ الانتخابات وما لَزِمَ عن ذلك

من تآلفٍ مع الواقع وتطبيعٍ جُزْئِيٍّ أو كُلِّيٍّ مع الأنظمة السياسيَّةِ ومؤسَّساتها، قد آلَ إلى انتكاسِ النَّشاطِ العلميِّ الإسلاميِّ في مجال دراسة العالمانيَّة والعمل على نَقْضِ تقريراتها؛ إذْ ضَمَرَتْ نَزْعَةُ البَرَاء والمفاصَلَةِ مع هذا المبدأ المخاصِمِ للدِّين، وظهرَتْ دعواتٌ إلى التَّصالُحِ مع العالمانيَّة الموصوفة بأنّها مُعتدِلَةٌ أو غيرُ مُتطرِّفةٍ، وتقلَّصَت الدِّراساتُ تقلُّصًا كبيرًا ركُونًا إلى القديم ونُفورًا من فتح باب السِّجالِ العقائدِيِّ مع رُفَقاء البرلمان.

ويُنْذِرُ مِثْلُ هذا الانكماشُ الفكريُّ والعُزوفُ عن مواصلة رَصْدِ العقائد المناقضة لأصول الدِّين بأزمَةٍ فكريَّة بدأَتْ تُضَيِّقُ على روح الوعي النَّامية في الأُمة تَمَدُّدَها. إنّنا في حاجة إلى أن نستعيد الرُّوحَ الفكريَّةَ الوثَّابةَ للقرن الماضي مع بصيرة حَيَّةٍ تُحْسِنُ رَصْدَ واقعنا الحالي بأوضاعه المركّبة وحركته المائجة.

إنّ هذه العالمانية التي ترسم معالم واقعنا، في عظيم أموره ودقيقِها، تَقِفُ اليومَ كأعظم تَحَدٍّ للإسلام بمنظومته الفكريّة المجرَّدَةِ والعمليَّةِ الحيَّةِ، وهي تَتَجَدَّدُ دائمًا في شكلها وتُهَذِّبُ دومًا خطابها الدِّعائِيَّ؛ لِعِلْمِ أَنْصارها أَنَّ حال الاصطراع مع الإسلام لا يمكن أن تنتهي إلى مصالحةٍ تامَّةٍ مع من يحملون فهمًا سُنِّيًّا للرسالة النبويّة.

في ظلِّ أزمةِ الخطاب الإسلامي وفَوْرَةِ النَّشاط العالماني[(١)]، نحتاج أنْ نُعِيد قراءة العالمانية لِنَعْرِفَ حقيقتها كتصوُّرٍ مبدَئِيٍّ، ولِنكُوْنَ على وَعْيٍ بلازم هذا التصوُّر عَمَلِيًّا، وحقيقة هذه الفكرة في ميزان الوحي. وهي خطوات نشقُّ بها طريقًا إلى الوعي بحقيقة إيماننا بالله ربًا وبمحمد ﷺ نبيًّا في زمن تُعَطَّلُ فيه لأَوَّل مَرَّةٍ منذ البعثة النبويّة شريعةُ الإسلام عن الحكم في أُمَّة التَّوحيد.

إنّنا في حاجةٍ إلى تَصَوُّرٍ كُلِّيٍّ للعالمانيّة كأيديولوجيا وحركة، دون

(١) جُلُّ الكتب الصادرة عن العالمانية منذ بداية القرن الواحد والعشرين، ذاتُ توجُّهٍ مُناصِرٍ للعالمانية. وبالنَّظر في مصادر هذه الكتب، نلحظُ بوضوح أنّ «مركز دراسات الوحدة العربية» قد ساهَمَ بالقسط الأكبر منها.

السُّقوط في قراءاتٍ موضعيَّة لا تتَّصلُ بأصل التصوّر وتَمَدُّداته، وهو التصوّر الوحيد الذي يؤهلنا للانتهاء إلى مقاربة صادقة للعالمانية.

إنَّ حُسْنَ التصوّر شرطٌ لازم لِحُسْنِ التَّعامل مع ذات الموضوع، كما أنّ التصوّر الصَّحيح يضعنا على أرضٍ صُلْبةٍ في مبتدأ الصِّراع. ولن نُحقّق هذا التصوّر حتى نُقِيمَ قراءَتَنا على فَهْمِ العالمانيَّةِ من الدَّاخِلِ، مُمْتَلِكين آلةَ التَّفْكيك والسَّبْر، ومتجاوزين عَيْبَ كثيرٍ من تَصَوُّراتِنا القديمةِ القائمةِ على القراءةِ الخارجيَّةِ الـمُجْمَلة، والـمُغْرِقة في التَّعميم، والـمُنْحازةِ إلى المغالاة في الإدانةِ العاطفيَّة التآمُرِيَّةِ.

يجب أن نقيم هذه الرُّؤيةَ على أُسُسٍ عِلْمِيَّة موضوعيَّةٍ، مُنْطَلِقِين من صحيحِ التَّاريخِ، ومُسْتَنْطِقِين كتاباتِ الرُّوَّاد باعتبارهم النَّاطقين بحوافز الفِكْرَةِ ومُسوّغاتها، ومُتَتَبِّعين ما يطرأُ عليها من تغيُّر. ونحن كُلَّما كنَّا أَصْدَقَ في تصوير الواقع كان نَقْدُنا أقوى في الانتصار لحقيقةِ الإسلام وبيانِ باطل هذه الفِكْرَةِ.

وللخروج بموقف مُنْصِفٍ يجب أن تقوم دراستنا على أَصْلَيْنِ: معرفة العالمانية كما هي لا كما نريد، والخضوع للشرع كما يريد الشرع، دون انهزامٍ أمام ضغطِ الواقع أو التشنيع بما لا يوافق المعلوم من الحقائق.

ولن نُحقِّقَ هذه الغاية حتى نعرف حقيقة العالمانية من ثلاثِ زوايا؛ وهي: الحقيقة النظرية للعالمانية كما هي في خطابِ أهلها، ثم حقيقتُها العمليَّة ببيانِ واقِعِها على الأرض، وأخيرًا حقيقتها في مِنْظار الشَّرْع. ولن نُنْصِفَ خصومنا ونقطع شُبْهَةَ الانحيازِ في بحثنا حتى نتناول دِفاعيَّات العالمانيين ونُسْفِرَ عن قُصُورِها عن ردِّ ما أسلفنا بيانه.

الفصل الأول

الحقيقة النظرية للعالمانية

تمهيد.

المبحث الاول: أهميَّةُ تصحيح المفاهيم وخديعةُ المصطلحات الدَّخِيلة.

المبحث الثاني: إشكاليَّةُ الاصطلاح العربيّ.

المبحث الثالث: العالمانيَّةُ دلالةً.

المبحث الرابع: تعريفُ العالمانيَّةِ.

المبحث الخامس: اللَّائِيكيَّةُ والعالمانيَّة.

تمهيد

العالمانيَّةُ في شكلها النَّظريِّ اصْطِلاحٌ لَفْظِيٌّ ومَبْدَأٌ نَظَرِيٌّ، وهي تكتسِبُ بهما مَعًا لَوْنَهَا المعرفِيَّ وانحيازها القِيَمِيّ. ويُعَدُّ النَّظَرُ في جانبها النَّظَرِيِّ الخطوة الأُولى لِفَهْمِ أَشكالها العَمَلِيَّةِ وحركتها المفْعَمَةِ بالرَّغبةِ في الفِعْلِ في وجود النَّاس.

ويُعتبر الولوجُ إلى المذاهبِ الفِكْريَّة من بوَّابَتِها اللُّغويَّةِ أَيْسَرَ المداخل وأَهَمَّها؛ لأنّه يسلُكُ بالباحث مساراتٍ واضحةً، في كثيرٍ من الأحيان، ويَقِيه فوضى الاحتمالاتِ والافتراضاتِ لِفَهْمِ جَوْهَرِ التَّصَوُّر ورُوْحه المجرَّدة. ولذلك لا يستغني الباحث في العالمانيّة عن تناوُلِ لَفْظِها بالتَّشريحِ والتعقُّبِ التاريخِيِّ، للوصول من (المصطلح) إلى (المصطلح عليه).

ويَحْسُنُ بنا في هذا البحث أنْ نَنْظُرَ في الاصطلاحات العربيّة والغربيّة التي يُراد منها التعبير عن مبدأ العالمانيّة، وأنْ ندرس أصولها اللُّغويَّة، وحقولها المعجميَّة، ودِقَّتها التعبيريَّة، فإنّه يُفترض في الاصطلاح أن يكون أَمِيْنًا في تعبيره عن الفكرة التي يُمثّلها، كما أنَّ مَهْدَهُ الأَوَّلَ لِسانٌ يَنْطِقُ بحقيقتِهِ المبكِّرة. ومن المهمّ هنا ألّا نكتفيَ بالنَّظر والسَّبْر، وإنّما يجب أن تكون قراءتنا مُبصِرةً وناقدة، وقادرةً على التَّصحيح والبِناء.

بعد الإحاطة بالعالمانيَّة اصطلاحًا، يجوز لنا أن نُطلِقَ لِيَدِ البحثِ تَقْلِيبَ صَحَائِفِ الفِكْرةِ، وتعقُّبَ تَمَظْهُراتِها التي تُعبِّر عن نفسها، مع دراسةِ تعريفاتِ رُوَّادِها وأعلامِ دارِسِيها؛ لكي نَخْلُصَ إلى تعريفٍ يُعبِّرُ عن جوهر المبدأ

العالمانيّ. وقد يضطرنا البحث إلى تقديم تعريفٍ جديدٍ لها إن لَمْ تفِ التَّعريفاتُ المتاحة في المكتبتَيْنِ العربيَّةِ والغربيَّةِ بالحاجة إلى الإحاطة بحقيقتها.

وأخيرًا، لا يستغني البحثُ النَّظريُّ في العالمانية عن التطرُّقِ إلى اللَّائِيكيَّة وأُصولها الاشتقاقيَّة ودلالتها الاصطلاحِيَّة، وموقِعِها تاريخيًّا ومفهوميًّا من العالمانيَّة، إذ التَّشابُكُ بينهما كبيرٌ، والادِّعاء أنّ اللَّائِيكيَّة هي المقابل الفرنسيّ لاصطلاح العالمانية الإنجليزي ذائِعٌ، ورُبَّما راسِخٌ في الخطاباتِ الفكريّةِ الشعبيَّةِ والأكاديميَّةِ.

ورجاؤنا في هذه الرِّحلة التي زادها اللُّغةَ والتاريخَ والنَّشاطَ التَّنظيريَّ الدَّافق لِرُوَّادِ العالمانيَّة والمتوغِّلين في دراستها من المفكّرين المنتصرين لها أو الرافضين لمقولاتها، هو أنْ نُدْرِكَ حقيقةَ العالمانيَّة من حيث المبدأ والوعود.

المبحث الأول

أهميَّة تصحيح المفاهيم
وخديعة المصطلحات الدَّخيلة

المصطلح وعاءٌ لِفِكْرَةٍ ما، وتصويرٌ بالحَرْفِ لمعنًى مُجَرَّدٍ، ولذلك فهو على درجةٍ عاليةٍ من الخطورة في ميزان الفكر والشرع والواقع، فما حقيقَتُه؟ وما موقِعُه من الدِّين؟ وما مفاسِدُ التَّهاون في أَمْرِه؟

المطلب الأول

تعريف المصطلح

يُعتبر النَّظر في المصطلحاتِ من جِهَةِ السَّبْكِ والاستعمالِ والتطوُّر مقدّمةً أساسيَّة لِفَهْمِ العُلُوم ونَقْدِها؛ ولذلك حَرَصَ أَهْلُ كُلِّ فَنٍّ على تحريرِ دلالاتِ مصطلحاتِهِمْ وصَوْنِها عن الإِجْمالِ والاشتراك الـمُفْسِدِ للإدراك النَّظَريِّ والتَّطبيقِيِّ. وفي هذا قال التَّهانَوِيُّ[1] في كتابه «كَشَّافُ اصطلاحاتِ الفُنُون»، الذي هو ثَبَتٌ للاصطلاحات المتداولة في عَصْرِه: «إنَّ أكثر ما يُحتاج به في تحصيل العلوم المدَوَّنَةِ والفُنُونِ المروَّجة إلى الأساتذة هو اشْتِباهُ الاصطلاح، فإنَّ لكلِّ عِلْمٍ اصطلاحًا خاصًّا به إذا لم يُعْلَمْ بذلك لا يَتَيَسَّرُ للشَّارِعِ فيه الاهتداءُ إليه سبيلًا، وإلى انْغِمامِهِ دليلًا»[2].

وقد اهتمَّ العلماءُ في تاريخنا الإسلاميِّ بتعريف المصطلح؛ لعظيم مَقَامِهِ في صِياغةِ القوالِبِ الفِكْرِيَّةِ ونَقْلِ الأفكارِ وتَدَاوُلِها. ولهم في ذلك مؤلَّفاتٌ خاصَّةٌ، مثلُ: «مفاتيح العُلوم» لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي التركيّ[3]، و«الحدود الأنيقة والتَّعريفات الدَّقيقة»، لزكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري الشافعي[4]. ولهم كتب في مصطلحات أنواعٍ

---

(١) التهانوي: محمد بن علي الفاروقي السني الحنفي. باحث هندي، لغوي. كان إمامًا بارعًا عالمًا في العلوم ومصطلحاتها. من مؤلفاته: «أحكام الأراضي»، و«سبق الغايات في نسق الآيات».
الزركلي، الأعلام، ط٧، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦م، ٦/ ٢٩٥؛ مقدمة تحقيق كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م، ص xxxiii).

(٢) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ١/ ١.

(٣) محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي (ـ ٣٨٠هـ): كاتب تركي. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنّفين، إستانبول، مطبعة وكالة المعارف، ١٩٥٥م، ٢/ ٥١.

(٤) زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري الشافعي (٨٢٣ ـ ٩٢٦هـ/ ١٤٢٠ ـ ١٥٢٠م): مفسّر، من حفاظ الحديث. ولاه السلطان قايتباي الجركسي قضاء القضاة، فلم يقبله إلا بعد مراجعة وإلحاح. ولما ولي رأى من السلطان عدولا عن الحق في بعض أعماله، فكتب إليه يزجره عن الظلم، فعزله السلطان، =

مخصوصةٍ من العلوم، كالفقه[1] وعلم الكلام[2] والفلسفة[3] والنَّحْو[4] وغير ذلك من الفُنُون.

ولِلعُلماءِ نَظَرٌ وتحريرٌ في تعريفِ المصطلحِ، وهي تعريفاتٌ متقارِبةُ الدّلالةِ، ومنها قولُ الجُرْجانيّ[5]: «الاصطلاحُ: عبارة عن اتِّفاقِ قوم على تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ باسْم ما يُنقل عن موضعه الأوَّل»[6]. وقول أبي البقاء الكَفَوِيّ[7]: «الاصطلاح هو اتِّفاقُ القوم على وضْعِ الشَّيْءِ، وقيل: إخراجُ الشَّيْءِ عن المعنى اللُّغَوِيِّ إلى معنًى آخَرَ لبيانِ المراد»[8].

وقد عَرَّفَ بعضُ المعاصرين المصطلح بأنّه «علامةٌ لُغَوِيَّةٌ خاصَّةٌ تقوم على رُكْنَيْنِ أساسِيَّين، لا سبيل إلى فَصْلِ دالِّها التَّعبيريِّ عن مَدْلُولها المضمونيّ، أو حدّها عن مفهومها، أحدهما: الشَّكْل «Form» أو التَّسْمِيَةُ «denomination» والآخر المعنى «Sense» أو المفهوم «Notion» أو التَّصَوُّر «Concept»... يُوحِّدهما «التَّحديد» أو التَّعريف «Definition»؛ أيْ: الوَصْفُ اللَّفظِيُّ للمُتَصَوَّرِ الذِّهْنِيِّ»[9].

= فعاد إلى اشتغاله بالعلم إلى أن توفي. من مؤلفاته: «فتح الرحمٰن»، و«تحفة الباري على صحيح البخاري» الزركلي، الأعلام، ٣/ ٤٦ ـ ٤٧.

(١) كـ«الحدود الفقهية» لابن عرفة، و«أنيس الفقهاء» للقونوي.

(٢) كـ«الشامل في أصول الدين» للجويني، و«نهاية العقول في دراية الأصول» لابن الخطيب الشافعي الفقيه.

(٣) كـ«الحدود والرسوم» للكِنْدِيّ، و«الحدود الفلسفية» للخوارزمي.

(٤) كـ«الحدود في النَّحو» للرمّاني، و«الحدود النَّحوية» للفاكهيّ.

(٥) الجرجاني (٧٤٠ ـ ٨١٦هـ/ ١٣٤٠ ـ ١٤١٣م): علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني. فيلسوف. من كبار العلماء بالعربية. له نحو خمسين مؤلّفًا، منها: «شرح مواقف الإيجي»، و«الكبرى والصغرى في المنطق». الزركلي، الأعلام، ٥/ ٧.

(٦) الجرجاني، التعريفات، القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ، ص١٢.

(٧) أبو البقاء الكفويّ: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي الحنفي القاضي. فقيه حنفي. له: «الكليات»، و«شرح بردة البوصيري»، و«تحفة الشاهان» بالتركية.
جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، القاهرة، دار الهلال، د.ت، ٣/ ٣٥٥.

(٨) أبو البقاء الكفوي، الكُلِّيَّات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م، ص١٢٩.

(٩) يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، بيروت، الدر العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨م، ص٢٧ ـ ٢٨.

تدور تعريفات المصطلح، إذنْ، حَوْلَ العُنوان اللَّفظيّ المتواطَأ عليه للدّلالة على المعنى المقصود، والذي يتجاوز المعنى اللُّغويّ المجرَّد لِلَّفْظِ إلى معنًى خاصٍّ محدَّدٍ مرتَبِطٍ بالتَّوافق العرفيّ.

المطلب الثاني

التعريف وأنواعه

لا يمكننا أن نتحدّث عن التعريف وأهميّته دون أن ندرك بدءًا أنّ التعريف له أنواعٌ متعدِّدةٌ تختلف في زوايا تصويرها لحقيقة المعرَّف. ومن أهمِّها:

١ ـ **التعريف المرْجِعِيّ**: وهو التعريف الذي يربط اللَّفْظَ بالمرْجِع، ومن أَهَمِّ أشكالِهِ، التَّعريف بالإشارة، وبالوَصْفِ، وبالنِّطاقِ.

٢ ـ **التعريف الإجرائي**: ويُحدِّدُ لفظًا أو مصطلحًا بإبراز دلالته الاستعماليَّة أو الوظيفيَّة، ويُعرِّف المفردة اللُّغويَّة في إطار شبكة من العمليات.

٣ ـ **التَّعريف السِّياقيّ**: وهو تعريف لَفْظٍ في سِياقٍ خاصٍّ أو في إطار حَقْلٍ معرفيٍّ مُعيَّنٍ.

٤ ـ **التَّعريف الجوهريّ**: يَرْصُدُ هذا النَّمَطُ من التَّعريف الخصائص الجوهريَّة للشَّيْءِ، جِنْسًا وفَصْلًا. ويَزْعُمُ أنصار هذا التعريف المنطقيّ بلوغ حقيقة الأشياء، ويُقِرُّون بوجود تقابلٍ بين السِّمات المعرّفة للكلمة وخصائص الشَّيء.

٥ ـ **التَّعريف التَّحليليّ**: يُقدِّمُ خصائص أو سماتٍ مُحدَّدةٍ، بألفاظٍ وعباراتٍ معروفة مُسْبَقًا؛ كَأَنْ نُفَسِّرَ «أَرْمَلَة» بأنَّها مَنْ مات زَوْجُها.

٦ ـ **التَّعريف بالسَّلْبِ أو النَّقِيض**: يقتضي هذا النوع انتماء المصطَلَحَيْنِ إلى الأُنموذج نفسه، بالمعنى العام للكلمة، ويُلجأُ إليه، أحيانًا، مع صعوبته، كقولنا: «أَرْضٌ عَذْراء»؛ أَيْ: أَرْضٌ لم تُحْرَثْ.

٧ ـ **التَّعريف الصَّرْفي الدّلاليّ**: يَعْتَمِدُ على العلاقات الاشتقاقيَّة بين الـمُعَرِّفِ والـمُعَرَّفِ؛ لأنّ ذلك يسمح بإدراكِ العلاقة الموجودةِ بين بعض الكلمات من العائلة نفسها.

٨ ـ **التعريف الموسوعيّ**: يتضمن بالإضافة إلى الخصائص المحددة، عددًا من السِّمات تَصِفُ كُلَّ المعارف التي لها صِلَةٌ بالـمُعَرَّفِ، ويتفاوت حَجْمًا حَسَبَ مُقتضيات الـمُعَرَّفِ[1].

ولِكُلِّ وَجْهٍ من الأَوْجِهِ السَّالفة أهميَّةٌ في تعريف المصطلحات، غير أنَّ الدراسة الشرعيّة العقيديّة للمصطلحات الحادثة، كمصطلح «العلمانيَّة»، تقتضي جَمْعَ أكبر قَدْرٍ من الأَوْجِهِ الوصفيَّة والتشريحيَّة للمصطلح بُغْيَةَ الوصول إلى صِفتِه الواقعيَّة وحقيقته الشرعيَّة.

---

(١) توبي لحسن، التعريف المصطلحاتي في بعض المعاجم العربية: تعريف المصطلح التداولي نموذجًا، نسخة إلكترونية.

المطلب الثالث

موقع المصطلح من النظر الإسلامي

إنّ الانطلاقَ من النَّظر المصطلحيِّ في كشف حقائقِ الكثيرِ من المعارف وتفكيك القوالب الجامدة من الأفكار الموروثة والسيَّارةِ ضرورةٌ معرفيَّةٌ للإِسْفار عن الذَّات، ونقد الواقع، والارتقاء إلى تشكيل الغد، ولذلك عُدَّتْ من أهمِّ مبادئ العلوم:

فاعْلَمْ مبادئَ كُلِّ فَنٍّ عَشْرة الحدُّ والموضوع ثم الثَّمَرة

وقد دُرِس أمرُ التَّعريف في الإسلام في عِلْم أُصولِ الفقهِ ضمن مبحثِ الحدود والتَّعريفات. والتَّعريفات هي المتعلِّقَةُ بالاصطلاحات. وهذا أمر يكشِف أنَّ العقليَّةَ المسلِمةَ الأصِيلة في تكوينها لم تكن ترى الاصطلاحَ مجرَّدَ كيانٍ سلبيّ التَّكوين، وإنّما كانت تؤمِنُ أنّ الاصطلاح كائنٌ حيٌّ يحمل مخزونًا قِيَمِيًا مُنْحازًا.

وتُعتبر قضيَّة «الاصطلاح» وفلسفَتُه إحدى كبرى المسائلِ الفكريّةِ التي تحتاج أنْ تُدْرسَ اليوم بِعُمقٍ وتوسُّعٍ؛ لعظيمِ أَثَرِها في تشكيل عقليَّةِ المسْلِم. يقول الشَّاهد البُوْشيخيّ - مدير معهد الدراسات المصطلحيَّة، بفاسَ -: «الإشكالُ المصطلحِيُّ إشكالٌ عظيمٌ، لا يُقدِّرُه قَدْره إلّا الرَّاسخون في العِلْم. وقد كان هَمُّ النُّبُوَّات، مُذْ آدمَ عليه السلام، تَسْميةَ الأشياءِ بأسمائها، وضَبْطَ كلماتِ الله عز وجل لكيلا يعتريها تبديلٌ أو تغيير. والدِّيْنُ، مُذْ كان، تعريفٌ وتثبيتٌ لمفاهيم المصطلحات الأساسيَّة التي يقوم عليها التصوُّر الصَّحيح لِلْكون والحياة والإنسان. وما خُطوط الكُفْر والفُسوق والعِصيان إلَّا زوايا انحرافٍ عن ذلك التصوُّر لدى الإنسان. ولو أنّ بني آدم أقاموا المصطلحات، وأتمُّوا الكلمات، ولم يُغيِّروا خَلْقَ الله، ودِيْنَ الله، لما احتاجوا إلى كُلِّ هؤلاء الرُّسل، والأنبياء، والصدِّيقين، والشُّهداء، لِرَدِّهم ردًّا إلى الفطرة، وإعادتهم،

بعد أنْ عَبَثُوا بالأسماء، إلى حاقِّ الأسماء»[1].

ومن معالم «أَزْمَةِ المصطلح» ما نَشْهَدُه من أمر التَّعاطي مع المصطلح الوافد على مدى العقود الأخيرة في الدوائر الفكرية في البلاد العربيّة؛ إذْ إنَّ المثقّف العربي يتعامل ـ في الأغلب ـ مع الطَّارئ من المصطلحات المهاجرة إليه تعامُلَ الصَّادي الذي يرى في كل قَطْرٍ أو وَبْلٍ من الغرب، شفاءً من جفافِ العُقول، دون نظرٍ أو نَقْدٍ أو نَبْشٍ.

وقد صَرَّحَ القرآنُ، ولم يكتف بالتَّلميح، إلى أنَّ أَمْرَ المصطلح ليس عارضيًّا في صناعة الوعي الجَمْعِيِّ، وتشكيل القناعات الكبرى، وردِّ البِدَع والمحْدَثات المهْلَكة التي تنحرِفُ بطائفة الحقِّ عن صراطِ الهُدَى أو تُثبِّتُ الزَّائِغين على طريق الباطل ومُنْعَرَجِ الفِتنة.

قال تعالى: ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ فَٱنتَظِرُوٓا۟ إِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الأعراف: ٧١].

وقال سبحانه: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يوسف: ٤٠].

وقال جلّ وعلا: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾﴾ [النجم: ٢٣].

وقد اعتنى الرَّسولُ ﷺ بِسَبْكِ المصطلحات الجديدة أو إخراج القديم منها من معنى لُغَوِيٍّ أو عُرْفِيٍّ شائعٍ إلى معنًى شرعِيٍّ جديد. وكثيرًا ما كان ﷺ يُعَقِّبُ الكلمة التي يُسمعها الصَّحابةَ بقوله: «**أتدرون ما كذا؟**»[2]، أو ما قارَبَ

---

(١) الشاهد البوشيخي، قول في المصطلح، مجلة دراسات مصطلحية، العدد الأول، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ص١.

(٢) من ذلك قوله ﷺ: «**أتدرون ما الإيمان؟**». =

ذلك، وهنا تكون الكلمةُ المسؤولُ عنها ذات معنًى عُرْفِيٍّ معروف، ورُبَّما أتى الرَّسولُ ﷺ الصَّحابةَ بكلمة لا يعلمون لها معنًى أو لها معنًى غيرُ واضحٍ، فيضطرُّهم إلى سُؤَالِهِ، وذلك لتحفيزِ الانضباط الاصطلاحيِّ والفكريِّ في أَذْهانهم.

إنّ المصطلح في الوَعْيِ الإسلاميِّ بوَّابةٌ لتنظيم الفِكْر، وأَداةٌ لتقويمه، وآلةٌ لِتَحْصينِه ضدَّ الغزو المُقَنَّعِ الذي يتخلَّلُ في ثنايا العبارات المُجملَةِ للنَّفاذ إلى ثقافةِ المجتمع سواءٌ أكان ذلك في باب العقيدة أو الشريعة أو القيم الأخلاقية.

= رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان، (ح٥٣)؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله وشرائع الدين والدعاء له، (ح٢٤).

وقوله ﷺ: **«أتدرون ما الغيبة؟»**.

رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الغيبة، (ح٢٥٨٩).

المطلب الرابع

إشكالات السَّبْك الاصطلاحيِّ في المنظومة الإسلاميَّة

مِنْ أَهَمِّ الإشكالات التي يُعانيها الواقعُ العِلميُّ والدعوِيُّ في الأُمَّةِ، تَـمْيِيعُ المصطلحات، وتعوِيـمُها، وتمطيطُها. وأَخْطَرُ ما يكون هذا الأمر إذا كان مُتعلِّقًا بقضايا شرعيَّةٍ ذات عُمْقٍ عقيدِيٍّ مُتَّصلٍ بماهِيَّةِ التَّوحيد كما جاء به النَّبيُّون.

وإنّ للانضباطِ الاصطلاحِيّ ووضوحِ دلالاتِ الخِطابِ قِيْمةٌ عُلْيا في نَسَقِ الخطابِ الإسلاميّ، اقتداءً بطابع الخطابَيْنِ القرآني والنَّبوِيّ، فقد قالَتْ أمُّ المؤمنين عائشةُ ﵂: «كان كلام رسول الله ﷺ كلامًا فَصْلًا يَفْهَمُه كُلُّ مَنْ سَمِعَهُ»[1]. ولا سبيل لفهم الخِطاب دون وضوحِ معاني الألفاظِ في سياقاتها المختلفة.

ولا رجاء في تحقيقِ هذا الانضباطِ دون العملِ على مَنْعِ تَسَلُّلِ التَّحريف الاصطلاحِيّ إلى الخطاب الشرعِيّ، وهو ما حَذَّرَ منه الرَّسولُ ﷺ بإنبائه أنّه من علاماتِ الفِتنة في آخِرِ الزَّمان أنْ يخرُجَ بعضُ اللَّفظ عن مَدْلُولِهِ الأصليّ إلى دلالاتٍ أخرى لا ترضاها الشَّريعة، فقد قال ﷺ: «**لَيَشْرَبَنَّ أُناسٌ مِنْ أُمَّتي الخَمْرَ يُسمُّونها بغير اسْمِها**»[2]. وعن عائشة أمّ المؤمنين ﵂، قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن أوَّلَ ما يُكْفَأُ** (يعني: الإسلام) **كما يُكْفَأُ الإناء** (يعني: الخمر)، قيل: فكيف يا رسول الله وقد بَيَّنَ الله فيها ما بَيَّنَ؟ قال: «**يُسَمُّونها بغير اسْمِها، فَيَسْتَحِلُّونها**»[3].

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الأدب، باب الهدي في الكلام، (ح٤٨٣٩)؛ وحسنه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود (٤٨٣٩).

(٢) رواه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب العقوبات، (ح٤٠٢٠)، صحّحه الألباني في الصحيحة ١/ ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٣) رواه الدارمي، كتاب الأشربة، باب باب ما قيل في المسكر، (ح٢١٠٠)، حسّنه الألباني في المشكاة، (٥٣٧٧).

ولم يكن الأمر قاصرًا على التَّحْذِير من فتنةٍ آتيةٍ، وإنّما نهى الشَّرعُ عن الاستعمالات العُرفيَّةِ لبعض الألفاظِ الرَّاسخةِ في اللِّسانِ العربيِّ، وذلك لدلالتها على أمورٍ هي مِنْ عَيْنِ الفَسَاد أو هي ذريعةٌ إليه ـ وإن دَقَّ الأمرُ. ومن هذا الباب قولُ الرَّسولُ ﷺ: **«ولا يقولَنَّ أحدكُم لِلْعِنَبِ الكَرْمَ فإنَّ الكَرْمَ الرَّجُلُ»**[1].

قال النَّوَوِيُّ: «سَبَبُ كراهَةِ ذلك أنَّ لَفْظَةَ «الكَرْم» كانت العربُ تُطلِقُها على شَجَرِ العِنَبِ، وعلى العِنَبِ، وعلى الخَمْر المُتَّخَذةِ من العِنَبِ، سَمَّوْها كَرْمًا لكونها مُتَّخَذةٌ منه، ولأنها تَحْمِلُ على الكَرَمِ والسَّخاء، فَكَرِهَ الشَّرْعُ إطلاق هذه اللَّفْظةِ على العِنَبِ وشَجَرِهِ؛ لأنَّهم إذا سمعوا اللَّفْظَةَ ربما تَذَكَّرُوا بها الخَمْرَ، وهَيَّجَتْ نفوسَهُم إليها، فوقعوا فيها، أو قاربوا ذلك. وقال: إنَّما يستحِقُّ هذا الاسم الرَّجُلُ المسْلِمُ، أو قَلْبُ المؤمن؛ لأنَّ الكرم مُشتَقٌّ من الكَرَم بفتح الرَّاء، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: ١٣] فَسمّي قَلْب المؤمن كرمًا لما فيه من الإيمان، والهدى، والنُّور، والتَّقوى، والصِّفات المستحقّة لهذا الاسم. وكذلك الرَّجُلُ المسْلِمُ»[2].

إنّ الإحكام الدّلاليّ للألفاظِ الشرعيَّة يقتضي عَدَمَ إطلاقِ قاعدةِ «لا مُشاحَّةَ في الاصطلاح» أو «لا مشاحة في الألفاظ بعد معرفة المعاني» دون ضابطٍ، فإنّه قد تَقَعُ المشاحَّة في الاصطلاح إذا أَوْهَمَ بغير حقيقةِ الشَّيْءِ المصطَلَح عليه، كأنْ يَسْلِبَهُ حقيقتَهُ، أو يَنْقُلَهُ إلى غيرِ أَصْله، أو يُوْهِمَ بموافقتِهِ الشَّرْعَ على خلافِ واقِعِه، أو يُوْهِمَ بمنافَرَتِهِ الشَّرْعَ رَغْمَ مطابقته له. وهذا أمرٌ معلوم اليومَ في تسميةِ التزامِ حدود الشَّرْعِ «ظاهِرِيَّةً»، وتسمية الانحرافِ عن رُسُومِ الوَحْيِ وتعطيلِ أحكامه «وَسَطِيَّةً»...

---

(١) رواه مسلم، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب كراهة تسمية العنب كَرْمًا، (ح٢٢٤٧).

(٢) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، ١٥/٥.

المطلب الخامس

أصول النظر المصطلحي، إسلاميًا

إنّ قضيَّةَ الاصطلاح وضَبْطَهُ على غايةٍ كبيرة من الحساسيَّةِ، وليست هي مجرّد عارِضٍ شَكْلِيٍّ لا يُتَوَقَّفُ عنده إلَّا لمجرّد السَّرْدِ التّاريخِيِّ؛ فإنَّ السَّبْكَ اللَّفظِيَّ يَتَّخِذُ من حرارة التاريخ وحركته سببًا لِتَشَكُّلِهِ القالَبِيّ.

وتكمُنُ أهميَّةُ الانضباط النّقديّ عند دراسة المصطلح من وجهةٍ إسلامية في أمرَيْن أساسيين، هما: مراعاةُ الواقع الذي هو موضوع النَّظَرِ، ومعرفة الشَّرْعِ الذي هو آلةُ النَّظَرِ؛ ولذلك لا بُدَّ من استصحابِ عَدَدٍ من الأمور عند التحسُّس النَّقدِيّ للمصطلحات، وأهمُّها:

١ ـ نقد المصطلح لفظًا ودلالةً، شَرْعًا؛ إِذْ هو الذي يُرَدُّ إليه الأمر كُلُّه؛ فاعتقادات الخَلْقِ وأفعالهم مَنُوطَةٌ بِحُكْمِ الشَّرْعِ في صوابها وخَطَئِها، وقَبُولها ورَدِّها.

٢ ـ نقد المصطلح، لفظًا ودلالة، عَقْلًا؛ لأنَّ ذلك مُوطِّئٌ في أحيانٍ كثيرة للحُكْم الشَّرْعِيِّ القائم على «تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلِها»[(١)]، وقبل ذلك لأنّ «الحكم على الشَّيء فَرعٌ عن تَصَوُّرِهِ»[(٢)]، ولأنَّ المتلقّي إمّا أن يكون مُذْعِنًا لِلْوَحْي، أو واهِيَ الإيمان، مُتَلَكِّأَهُ، أو رافضًا للإسلام، فالأَوَّلُ يحتاج الحُكْمَ لِتَثْبِيتِ الإيمان ولِيَعْتَدَّ بالدَّليلِ في الدعوة، والثاني لِدَفْعِ الرِّيبةِ، والثَّالِثُ لِتَقُوم عليه الحُجَّة.

ولذلك فمن القصور في الدراسات النقديّة الجادة أو الموسّعة أنْ يُقتصر

---

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بَدَّلَ دين المسيح، تحقيق: علي حسن ناصر، عبد العزيز إبراهيم العسكر، حمدان محمد، الرياض، دار العاصمة، ١٤١٤هـ، ٦/ ١٧.

(٢) انظر في هذه القاعدة: النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، ١/ ١٧٥.

على واحد من الوجهين السَّابقين. وقد كان الجَمْعُ دَأْبَ المحقّقين في تاريخ الإسلام، كابن تيمية وغيره في نقدهم لمقولاتِ فلاسفةِ اليونان، جَمْعًا بين النَّقد الشَّرعيِّ والنَّقضِ العَقْلِيّ[1].

٣ ـ عدم الاستهانة بالدِّراسة الإتمولوجيَّة للمصطلح؛ فهي مِفتاح تاريخ اللَّفظ ومَخْزُونه الدّلاليّ؛ إذ إنّ الرَّحِمَ الاشتقاقيَّ يَتَّصِلُ سُرِّيًا بالدّلالة الأُولى للجَذْرِ؛ ولذلك تبقى علاقة المصطلح بأصل نَحْتِهِ حَيَّةً وإنْ عَبَر الاصطلاح في تاريخه الطويل إلى حدودٍ دلاليّة بعيدة عن أَصْلِ نَشْأَته.

٤ ـ الاهتمام بالكشف عن جانب القصد والغاية في نَحْتِ اللَّفظ على صورةٍ معيَّنَةٍ، وتوجيهُ الاصطلاح مَدْحًا أو قَدْحًا، خاصَّةً أنّ الكثير من الاصطلاحات الحادِثة، في صورتها الأصليّة الأعجميَّة أو في مقابلها العربي، هي من نَبْتِ الانحياز الأيديولوجيّ إلى وجهات نَظَرٍ مُحَدَّدة الوجهة.

وقد استطاع أَهْلُ السُّنَّةِ أن يتَّقُوا الكثير من شَرِّ الوافد من الاصطلاحات لَمَّا التزموا أُصولهم السابقةَ في التَّعاطي مع هذا الكيان اللفظي، غير أنَّ هذه المناعة قد اخْتُرِقَتْ لـمَّا ظهرت فيهم عَجَلَةُ القَبُولِ أو النُّفُورُ من الـمُحْدَثِ من الألفاظ قبل أنْ تُعْرَضَ على موازين الشَّرْعِ والعَقْلِ والواقع كما في البيان السابق.

---

(١) انظر: ابن تيمية، الرَّدُّ على المنطقِيِّين (نصيحة أهل الإيمان في الرَّدِّ على منطق اليونان)، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

المطلب السادس

من مفاسد رَخَاوَةِ النَّظَرِ المُصْطلحِيِّ

إنّ السَّاحة الثقافيّة والدعويّة تعاني اليوم رَخَاوةً في التعامل مع الاصطلاحات المحدثة، مما أَثْمَرَ في كثير من الأحيان نتائجَ خطيرةً على مستوى الجماعة المستهدفة دعويًا أو حتى الجماعة الفاعلة دعويًا، وبعضها على درجة عميقة من الخطورة. وأخطرُ ما في الأمر تَحَوُّلُ الخطأ الاصطلاحِيّ إلى مُسَلَّمَةٍ مَعْرِفيَّةٍ ترتقي فوق مستوى النِّقاشِ، حتى يُعتبر النَّظَرُ فيها نقديًا للمراجعة والتَّشريح نوعًا من التهوُّس التَّشَكُّكِيّ.

ومن أَصْرَحِ الأمثلة في هذا الباب مصطلح «الإسلامِيُّون» وما دار في فلك هذا الاصطلاح اشتقاقيًّا. فقد ظهر مصطلح «إسلاميّ» «Islamiste» في فرنسا في آخر السبعينات في الجامعات الفرنسيّة[1]، وقُصِدَتْ به الطَّوائِفُ المؤمنة بوجوب استئناف الحياة الإسلامِيَّة (سواء كانوا حَرَكِيِّين أو مُتَعاطِفين).

وقد تعامَلَ العاملون للإسلام ـ للأسف الشديد ـ مع هذا المصطلح بجانبٍ كبيرٍ من العَفَوِيَّة، حتّى إنّهم تَبَنَّوْهُ عُنوانًا لهم، ولم يسألوا أنفسهم عن أَصْلِ اختراع هذا المصطلح والغاية من ورائه، ولم يُدرِكُوا المعنى الخبيثَ لهذا اللَّقَب، وأَثَرَهُ الكارِثِيَّ في الدَّعوة؛ لأنهم تَعَلَّقُوا بظاهر اللَّفْظِ وارتباطِهِ

---

(١) وقد دخلت كلمة «إسلامي» الفرنسيّة في الاستعمال الدلالي الجديد في الثقافة الإنجليزيّة، سنة ١٩٨٥م. والعجيب هو أنّ ذلك كان بعد تلكؤ من المثقفين الإنجلوسكسون، ومن ذلك تغيير المترجم الإنجليزي لكتاب "*Les Mouvements Islamistes dans l'Egypte Contemporaine*" العنوان الفرعي، واعتذاره في الهامش من أنّ هذه الكلمة الفرنسية «إسلامي» لم تدخل بعد في الاستعمال الإنجليزي (Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharoah*, Berkeley: University of California Press, 1985, p. 22). وقد وصف هنري مونسن هذا الاصطلاح أنّه «كلمة جديدة غير دقيقة». (Henry Munson, Jr., *Islam and Revolution in the Middle East*, New Haven: Yale University Press, 1988, p. 4) حتّى بعد بداية استعماله في البلاد الأنجلوسكسونيّة.

بِنِسْبَتِهِ طائفةً من النَّاس إلى الإسلام، في حين أنَّ هذا اللَّفْظَ قد قُصِدَ منه إحداثُ فَصْلٍ عقيدِيٍّ بين الإسلام دِيْنًا والمسلمين كأفراد؛ فصار بذلك من المقبول أنْ نُقَسِّمَ المسلمين إلى طائفة محدودة تسمَّى بالإسلاميِّين(١)، يعرّفون بهذه الشارة ويتميزون بها عن المألوف والسَّائد بقولهم بوجوب تطبيق الشريعة، في مقابل السَّواد الأعظم من المسلمين (العادِيِّين) الذين لم يُفارقوا النَّمَطَ الكلاسيكِيَّ الأصيل للإسلام، فَوَقَرَ في حِسِّ العامَّةِ عندها أنَّ الأَصْلَ العقيدِيَّ هو أنّ اعتقاد وجوب تطبيق الشريعة زيادةٌ على أَصْلِ المطلوب إيمانيًّا، وأَنَّ قضيَّةَ الشَّريعة من الأمور التي لا تتعلق بأصلِ الانتماء، وإنَّما هي من الأمور التي يَتَخالَفُ فيها المسلمون، ولذلك يَجِبُ ألَّا يجد المسلِمُ التَّقِيُّ الوَرِعُ كبيرَ حَرَجٍ إذا رأى مَنْ يُحَذِّرُ مِنْ إمْساك من يُسمَّوْنَ بالإسلاميِّين (بإطلاقٍ ودون تعيينٍ لِحِزْبٍ أو جماعة) بالحُكْم؛ لأَنَّ إنْكارَهُ على هذه الطائفة المحدودة عَدَدًا ونَظَرًا لا تَعَلُّقَ له بِقَبُول الإسلام أو رَفْضِهِ، ولا آصِرَةَ بينه وبين الصَّدِّ عن التَّوحيد أو الطَّعن في النبوَّة.

أَضِفْ إلى ذلك أَنَّ تمييز طائفةٍ محدودة من المسلمين عن جمهور الأُمَّة بهذا اللَّقَبِ، هو مُسوّغ ـ وقد كان ـ للقول إنَّ اضطهاد «الإسلاميين» والتَّنكيلَ بهم وتشويهَهُمْ، لا علاقة له بِبُغْضِ الإسلام ومُحارَبَتِهِ؛ لأَنَّ هذا الفِعْلَ هو مواجهةٌ لطائفةٍ من المسلمين، مُتَمَيِّزَةٍ عن العامَّةِ بقولها بوجوب استئناف الحياة

---

(١) مصطلح «إسلاميين» في التراث الإسلامي مرادف لكلمة مسلمين، فقد ألّف ـ مثلًا ـ أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) كتابه «مقالات الإسلاميين»، ولمعاصره البلخي المعتزلي (٣١٦هـ) كتاب بنفس العنوان. وقد روي أنّ رسول الله ﷺ قال لسفانة بنت حاتم الطائي: «لو كان أبوك إسلاميًا لترحمنا عليه».

ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمر العمروي، بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، ٦٩/ ٢٠٢.

ووردت لفظة «إسلاميًّا» في طرق أخرى بلفظ «مسلمًا». والحديث ضعيف؛ قال ابن حجر ـ الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عبد الله التركي وآخرون، القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م، ١٣/ ٤٧٥ ـ في ترجمة سفانة بنت حاتم الطائي: «وأخرج قصتها الطبراني وسماها وأوردها الخرائطي في «مكارم الأخلاق» من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وسياقه أتم، وفي سنده من لا يعرف». وقد استعملت كلمة "Islamisme" في الكتابات الغربيّة بمعنى الإسلام، من ذلك مؤلَّف إرنست رينان "*Mahomet et les Origines de l'Islamisme*" (١٨٥١م).

الإسلاميَّة، فهي حَرْبٌ على أصحاب رأيٍ فاسِدٍ، وليست حربًا على الإسلام، الِّدْين، ولا على بقيَّةِ المسلمين الطَّيِّبين الذين لا يأبهون بالشَّريعة ولا يَعْنِيهم تَطْبيقُها[1].

والعَجبُ أنْ يستنكِرَ عالِمُ الاجتماعِ الفرنسيِّ مكسيم رودنسون[2] استعمالَ مصطلحِ «Islamisme»[3] لأنه يرى أنه مُوْهِمٌ؛ لدلالته على طائفة ضيِّقةٍ من المسلمين (الآثِمِين) وكذلك على عامَّة المسلمين المؤمنين بهذا الدِّين في الحين نفسه[4]، في حين لا يرى من يُعرفون «بالإسلاميِّين» في هذا المصطلح هذا الفساد!

وفي مقابل تَبَنِّي مثلِ هذه الألفاظ الفاسدة دلالةً ومآلًا، يَتَبَرَّأُ فِئامٌ من المسلمين من مصطلحاتٍ هي حَقٌّ صِرْفٌ، حتّى غَدَتْ من ألفاظِ التَّشاتُم والتَّنابُزِ التي يتناءى المسلم الوَرِعُ عن أنْ يُوْصَمَ بها، مثل الانتماء إلى طائفة «السُّنَّة» والتَّحَيُّزِ لها والانتصار لثوابتها وخصائصها، فهي عندهم «طائِفِيَّةٌ» جاهِلِيَّةٌ مَقْبُوحةٌ.

---

(١) انظر في تاريخ كلمة «إسلامي» من: الدلالة على دين الإسلام كما في كتابات المستشرقين والكُتَّاب الغربيين، إلى: الدلالة على العاملين لاستئناف الحياة الإسلامية:
Martin Kramer, "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?," in Middle East Quarterly, vol. 10, no 2, 2003, pp. 65-78.

(٢) مكسيم رودنسون Maxime Rodinson (١٩١٥ ـ ٢٠٠٤م): مؤرِّخ فرنسي ماركسي. له عدد من المؤلّفات حول الإسلام حيث قدّم قراءات قائمة على فلسفة المادية الجدليّة في فهم نشأة الإسلام وطبيعته وحركته في التاريخ، ومنها:
"*Mohammed*" و"*Islam et Capitalisme*" و"*L'Islam: Politique et Croyance*".

(٣) يعربّه كثير من العالمانيين العرب: الإسلامويّة.

(٤) Voir François Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, Paris: Karthala, 1988, p. 14.

المبحث الثاني

إشكالية الاصطلاح العربي

يُثِيرُ مصطلح «علمانية» ـ دون ألف بعد العين ـ الحِسَّ النّقدِيَّ عند السامع للبحث في تاريخ المصطلح ودلالته في مَحْضَنِهِ الأَوَّلِ والآنَ، وهو ما يلزمنا أَنْ نُقَلِّبَ الصفحات، ونختبر المسلَّمات، لِنَصِلَ بعدَ ذلك إلى حقيقةِ حُرُوفِ العِبارة.

المطلب الأول

تاريخ التَّحريف المصطلحيِّ

تُعتبَرُ آفَةُ تحريفِ المصطلحات ظاهرةً معرفيَّةً قديمةً ومُتجدِّدةً لا يخلو منها واقِعٌ ثقافيٌّ، ولا تَغِيبُ عن سِجالٍ فِكْرِيٍّ بين مُتنازعين، وقد ظهَرَتْ في تاريخنا الإسلاميِّ في ما نَشَبَ بين الفِرَقِ العقيديَّة من صِدامٍ حَوْلَ فَهْمِ رسالة الوَحْيِ، فادَّعى المعتزلة أَنَّهم أَهْلُ «العَدْلِ»، ونَسَبَ غُلاة المتصوّفة أنفسهم إلى «أهل الباطن» و«الحقائق»، وتَشَبَّثَ الشِّيْعَةُ بالقول إنّهم «شيعة أهل البيت». وهي دعاوى حَرَّفَتْ معاني ألفاظٍ محمودةٍ في الشَّرْعِ إلى غيرِ معناها الموافِقِ لمقاصد النَّصِّ، بِحَقْنِها بدلالاتٍ غريبةٍ عنها وانتزاعِها من مجالها الدّلاليّ البِكْر[1].

وقد كان المسلمون الأوائل من أهل السُّنَّة على وَعْيٍ بخطورة تحريف الألفاظ عن دلالتها، ولذلك نَدَرَ بينهم استِحْداثُ الألفاظِ وتأويل المتداول منها، وكانوا لذلك حريصين على الالتزام بالاصطلاحات القرآنيَّة أو المأثورة عن النّبيّ ﷺ بمعناها الأصيل، ولم يُقْبِلُوا على اصطلاحات اليونان التي كانت زِيْنَةَ مجالِسِ المتكلّمين، وخاصَّة متكلّمي المعتزلة، ولم يَنْشَغِلُوا بتأويلِ الاصطلاحات الشرعيَّة بما يوافق الثقافات اليونانيَّة والإشراقِيَّة الوافِدَة.

والتَّحريف الاصطلاحِيُّ لَهُ وَجْهانِ: وَجْهٌ يُقَبِّحُ الحَقَّ وآخَرُ يُحَسِّنُ الباطِلَ، فمن تقبيح الحَقِّ ما تَواطَأَ عليه النَّصارى في القرون الوسطى من استعمال عبارات مثل «المُحَمَّدِيِّين» و«الهاجَرِيِّين» و«الإسماعِيْلِيِّين» اسمًا للمسلمين حتّى لا يرتبط ذِكْرُهم برسالة سماوِيَّةٍ، فهم إمَّا أَتْباعُ رَجُلٍ مُدَّعٍ

---

(١) انظر: فهد الرومي، تحريف المصطلحات القرآنية وأثره في انحراف التفسير في القرن الرابع عشر، الرياض، د.ن، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

للنُّبُوَّةِ(!)، أو مُجَرَّدُ طائفةٍ عِرْقِيَّةٍ تَنْحَدِرُ من هاجَرَ أو إسماعِيْل، ولذلك لم يستعملوا كلمة «مُسْلِم» إلّا ابتداءً من سنة ١٥٥١م[١]، وكانت أَوَّلَ مَرَّةٍ تُستعملُ فيها كلمة «إسلام» سنة ١٦٩٧م[٢].

ومن تحسين القبيح ما نحن بِصَدَدِهِ من أَمْرِ العالمانيّة وإِلْباسِها غَيْرَ ثَوْبِها وتجمِيلِ باطِلِها وإِخْفاءِ مُصادَمَتِها لِـمُحْكَمَاتِ الشَّرْعِ سَعْيًا مَنْ أَنْصارِها إلى دَسِّ باطلها في وَعْيِ الأُمَّةِ دَسًّا.

(١) Paul Imbs, *Trésor de la Langue Française*, Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971, *p. 1261*.

(٢) Barthélemi d'Herbelot, *Bibliothèque Orientale*, Paris: Compagnie des Librairies, 1697, p. 501.

المطلب الثاني

الأصل الغربي لمصطلح عالمانية

يَتَّفِقُ النُّقَّادُ اليوم على أنَّ اصطلاح «علمانيَّة» هو تَرْجَمَةٌ لِكَلِمَةٍ غَرْبِيَّةِ الـمَوْلِدِ والـمَحْضَنِ؛ «سكيولَريزم» «Secularism»؛ ولذلك فليس بالإمكان أَنْ نَجِدَ لها جَذْرًا في المعجم اللِّسانيّ الإسلامي القديم.

وأَوَّلُ مَنْ استعمل كلمة «سكيولَريزم» بأحد معانيها المعاصرة هو جورج هوليوك[1] سنة ١٨٥١م للتَّعبير عن مَذْهَبِهِ السِّياسِيّ الدَّاعي إلى فَصْلِ النِّظام الاجتماعيّ عن السُّلطان الدِّينيّ[2]. وقد أَثْبَتَ بذلك لهذا اللَّفْظِ مَسَارًا اصطلاحيًّا مختلفًا عن استعماله الاصطلاحيّ القديم.

تَعُودُ «سكيولَريزم» إلى الكلمة اللاتينية «saeculum»؛ أي: العالم، بمعنى «الكون» «world» أو «الزَّمَن» «time» أو «العَصْر» «age»[3]؛ ومن الجَذْرِ اللاتينيّ نفسِهِ اشْتُقَّتْ الكلمة الفرنسيَّةُ «siècle» أيْ: «قَرْن» أو «عَصْر»[4].

وقد استعمل آباء الكنيسة اللَّاتين[5] في القرون الثاني والثالث والرابع

---

(١) جورج هوليوك George *Holyoake* (١٨١٧ - ١٩٠٦م): كاتب إنجليزي اعتنى بالتأصيل لفكرة العالمانية والدفاع عنها. نشر أفكاره عن طريق كتبه، ومقالاته في دوريتي
"*Reasoner*" و"*Secular Review*".
أسّس «الاتحاد العالماني البريطاني». كتب سيرته في مؤلّفه:
"*Sixty Years of an Agitator's Life*" (*Joseph McCabe, Life and Letters of George Jacob Holyoake*, London: Watts & Co., 1908).

(٢) G.J. Holyoake, *The Origin and Nature of Secularism*, London: Watts and Co., 1896, p.51.

(٣) See William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western thought*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1980, p.519

(٤) Craig J. Calhoun; Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen, eds. *Rethinking Secularism*, Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2011, p.8.

(٥) آباء الكنيسة: الشخصيات الدينيّة المبكّرة التي شكلّ مجموع تعليمها المعتقد النصراني الأرثودكسي.
Richard P. McBrien, Harold W. Attridge, eds., *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, New York: HarperCollins, 1995, p.520.

كلمة «saeculum» للإشارة إلى العالم الزَّمَنِيِّ؛ أي: الحياة الدُّنيا البائسة في مُقابِلِ «مَلَكُوتِ اللهِ» المشرق. كما استُعمِلَتْ الكلمةُ نفسُها في كتابات قِدِّيْسِ الكنيسة أوغسطين[1] بمعنى «الوجود»؛ أي: العالم الزمني الماضي والحاضر والمستقبل، من سقوط آدم ﷺ إلى يوم القيامة. يقول بيتر براون[2]: «بالنسبة لأوغسطين، هذا الـ saeculum هو أَمْرٌ شِرِّيرٌ جدًّا. إنَّهُ وُجودٌ عِقابيٌّ، مُتَمَيِّزٌ بمنتهى البُؤْسِ والمعاناة، والانتحار والجنون، وبأمراضٍ أكثر ممّا يمكن أن يحتويها أي كتابٍ طِبِّيٍّ [...] وهو يَتَأَرْجَحُ إلى أعلى وأَسْفَلَ دون إيقاعٍ أو مَنْطِقٍ»[3].

كان هذا اللَّفظُ يُطلق في بداية تطوُّرِهِ على رَجُلِ الدِّيْنِ «غَيْرِ الـمُقَيَّدِ بِنُذُور الرَّهْبَنَةِ وقواعِدِها» أو «غير المُتَرَهْبِن». وتَطَوَّرَ شيئًا فشيئًا لِيُقْصَدَ به بعد ذلك غيرَ الكهنوتيّ. وقد بدأت كلمة «عَلْمَنَةٍ» بمعنى إخراجُ رَجُلِ الدِّين من عالم الرَّهْبَنَةِ إلى وظيفةِ خِدْمَةِ رعيَّةِ الكنيسة، ثُمَّ تَحَوَّلَتْ إلى الدّلالة على الانتقال من العالم الدِّينِيِّ أو المقدّس إلى العالم غير الديني أو غير المقدَّس.

ثمّ انتقلت الكلمة في مرحلةٍ تاليةٍ إلى اكتساب معنًى ماليٍّ ـ تنظيمِيٍّ، عندما أصبحت تَدُلُّ على نقل المسؤولية من السلطات الكنسيَّةِ إلى السُّلطات السياسيَّة المدنِيَّةِ[4]، محافظةً مع ذلك على ارتباطها بِجَذْرِها اللاتينيّ «saecularisatio» الذي يعني جَعْلَ الشَّيْءِ دُنْيَوِيًا بإخراجه من خاصِيَّة الكهنوت وملكيَّتِهِ إلى عُموميَّة العامَّة ومُلْكِيَّتها. وهو في الأصل مصطلح فَنِّيٌّ من مصطلحات الشريعة الكنسية الكاثوليكيَّة للتَّدليل على أملاك الكنيسة التي كان

---

(١) أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م): أحد آباء الكنيسة وقدّيسيها. كان لاهوتيًا وفيلسوفًا. أثّر أثرًا بالغًا في اللاهوت النصراني على مدى قرون طويلة

Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley: University of California Press, 1967.

(٢) بيتر براون Peter Brown (١٩٣٥م ـ): أستاذ التاريخ في جامعة برنستون. متخصص في حقبة الانتقال من التاريخ القديم إلى العصور الوسطى وصعود النصرانية.

(٣) Peter Brown, "Saint Augustine," in Beryl Smalley, *et al.* ed. *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford: Blackwell, 1965, p.11.

(٤) Domenic Marbaniang, *Secularism in India*, Domenic Marbaniang, 2011, pp.3 - 4.

الأمراء والملوك يَغْتَصِبُونها ويُخَصِّصُونها لاستعمالهم الخاص أو للاستعمال العام[1].

وقد توسّع اليوم المجال الدّلالي للكلمة توسّعًا كبيرًا، فأَصْبَحنا نقرأ عن «عَمَلٍ عالماني» «secular job»؛ أي: غير دينيٍّ، و«موسيقى عالمانية» «secular music»؛ أي: موسيقى غير دينيّة/ كَنَسِيَّة، و«جامعة عالمانية» «secular College»؛ أي: جامعة غير دينيَّة. وبذلك بَلَغَت العالمانية أَوْسَعَ معانِيَها في تاريخها الاصطلاحِيّ.

لقد وُلِدَتْ هذه الكلمة في الغَرْب، وفي رَحِمِهِ تَغَذَّتْ وَنَمَتْ، وهو ما أَنْشَأَ عُسْرًا بَيِّنًا في فَهْمِ دلالاتها الاصطلاحيَّة في غير البيئة الغربيَّة/ النصرانيَّة، ولذلك ذهب تيلور[2] إلى وجوب الاستغناء عن هذا الاصطلاح والاستعاضة عنه باصطلاح آخرَ قادِرٍ على استيعاب الثقافات في تنوُّعها التَّاريخي والماهوِيّ، وإنْ كان قد أَقَرَّ بِعُسْرِ ذلك لِتَجَذُّرِ هذا الاصطلاح في الحوارات الفكريّة بما يجعل الاستغناء عنه مجرّد حُلُمٍ «مثاليّ»[3].

---

(١) عبد الرحمٰن السليمان، تفكيك مصطلح العلمانية، مجلة مجمع اللغة العربي على الشبكة العالمية، العدد الأول، رجب ١٤٣٤هـ ـ مايو ٢٠١٣م، ص١٤٥ (وهو مقال نفيس استفدت منه بصورة واسعة).

(٢) تشارلز تيلور Charles Taylor (١٩٤١م): أحد أبرز الفلاسفة وعلماء الاجتماع اليوم. أستاذ العلم السياسي والفلسفة في جامعة مكغيل. من أهم مؤلفاته:

"Sources of the Self: The Making of the Modern Identity".و" *A Secular Age* "

(٣) Charles Taylor, "Western Secularity," in Craig J. Calhoun; Mark Juergensmeyer; Jonathan VanAntwerpen, eds. *Rethinking Secularism,* p.36.

المطلب الثالث

عَلم أم عالم؟

إذا كان مصطلح «سكيولَريزم» يعود في أصله اللُّغَوِيِّ واستعماله الاصطلاحِيِّ إلى كلمة «عالم»، فكيف إذنْ حُذِفَتْ أَلِفُهُ في المعجم الثقافي العربيّ، ليُفتح الباب إلى فَتْحِ عَيْنِهِ، وحتّى كَسْرِها؟

رغم إغراء تفسير استعمال كلمة «عَلْمانيَّة» بفتح العين بالقول إنّها تعود إلى كلمة «عالم» العربيَّة بعد حذف الألف الأولى لنزوع اللغة العربيّة إلى حَذْفِ الألف إذا تَتالَتْ الأَلِفاتُ في الكلمة نفسها، إلّا أنَّ النَّظر التاريخي لنشأةِ هذه الكلمة يُحِيْلُنا إلى أنَّها تعبيرٌ مُسْتَعارٌ من غير لُغَةِ العَرَبِ(١).

إنَّ تَعَقُّبَ كلمةِ «عَـلْمانيّة» في اللِّسان العربيِّ يُظهر أنّها كانت معلومَةً ومتداوَلَةً بكثافة قبل ظهور المعنى الاصطلاحيّ الجديد لها في الغَرْبِ. وإذا أَرَدْنا الدِّقَّةَ فإننا نقول إنَّ كَلِمَتَيْ «عَلْمانِيّ» و«عَلْمانيَّة» هما من الألفاظ الرَّاسِخَةِ في المعجم الدينيِّ للنَّصارى العَرَبِ (أي: النَّاطِقين باللُّغة العربيَّة أصالَةً أو اكتِسَابًا)، والسُّرْيان منهم خاصَّةً. وقد تَسَلَّلَ هذا المصطلح إلى المعجم العربي الدِّينيِّ بمعنًى نَصْرانِيٍّ دِيْنِيٍّ صِرْفٍ، قبل أنْ يَتَلَقَّحَ رَحِمُه بمعنًى حضارِيٍّ أَضْخَمَ مع بداية الثَّورة على السُّلطان الكَنَسِيِّ والمرجِعِيَّةِ الدِّيْنِيَّةِ.

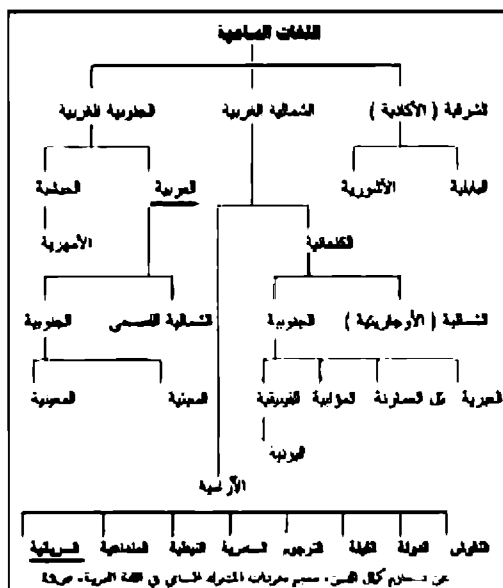
لِلْكنيسة السُّرْيانيَّةِ في العالم العربِّي تُراثٌ دِينيٌّ ثَرٌّ، وَصِلَةٌ وثيقةٌ في معجمها الدينيِّ بالثقافة الإسلامية، وذلك لسببين، أَوَّلهما: أَنَّ الكنيسة السُّرْيانيَّة تقعُ في قلب العالم الإسلامي العربي اللِّسان، وكانت العلاقة التأثيريَّة

---

(١) يذهب البعض إلى أنّ كلمة «علمانية» قد اختيرت قصدًا من روادها في العالم العربي لأنّها أخفّ حدّة وأقلّ وضوحًا من «اللادينية» التي يرون أنها المقابل العربي للاصطلاح الإنجليزي. وهذا قول مجاف لما يكشفه السبر التاريخي؛ إذ إنّ كلمة «عـ(ـا)ـلمانية» واضحة الدلالة في أطروحات روادها في بلاد العرب، كما أنها ـ وهو الأهم ـ تقابل لغة الاصطلاح الأعجمي الذي أطلق عليها في الغرب.

الاصطلاحية بينهما كبيرة، وثانيهما: العلاقة العُضْوِيَّةُ الوثيقة بين اللِّسانَيْنِ العربي ـ والسُّرْيانيّ؛ فهما من فروع اللِّسان السَّامِيِّ، والتَّشابُهُ بينهما كبير في الجذور والنَّحْو والصَّرْفِ.

الصورة ١



استعمل السّرْيانُ في مُعْجَمِهِم الكَنَسِيّ كلمةَ «ܟܗܢܐ» «كاهنًا» بمعنى رَجُل الدِّين، كما أطلقوا على طبقةِ رجالِ الدِّين مصطلح «ܟܗܢܘܬܐ» «كهنوتا»(١).

وقد دَخَلَتْ هذه الكلمة المعجمَ العربيّ، وثَبَتَتْ في العُرْفَيْنِ اللِّسانيّ والكِتابيّ حتّى بدا أنّها أَصِيْلَةٌ في اللِّسان العربيّ.

كان التَّمييز اللَّفظي لِرَجُلِ الدِّين الـمُنْغَلِقِ داخل دائرةِ العَمَل الدِّينيّ الصِّرْفِ والمنقطع عن الدُّنيا إلى عالم الملكوت الأُخْرَوِيّ داعيًا إلى أن يُبْدِعَ اللِّسانُ السُّرْياني الدينيُّ لَفْظَةً أُخرى تُمَيِّزُ هذا الذي يَتَحَرَّكُ خارج دائرةِ الكَهَنُوت. ولقد سَكَّ هذا اللِّسان كلمة «ܥܠܡܝܐ» «علمَا» وَصْفًا لهذا الشَّخْص

(١) Carolo Brockelmann, *Lexicon Syriacun*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1895, p.154; Hassan bar Bahlul, *Lexicon Syriacun*, Paris, *Reipublicæ typographæo*, 1901, p.869

لِفَصْلِهِ إيمانيًّا ووظيفيًّا عن الكاهن، وهي بمعنى من ينتمي إلى العالم[1]، في دلالةٍ لا تخلو من نَفَسٍ مِعْيارِيٍّ غير مُحايد؛ «فالعالم» في الفِكْر الكَنَسِيّ هو منطقةُ الظَّلام و«وادي الدُّمُوع» «vallée de larmes»، وهو دَرَكٌ دَنيءٌ يَنْزِلُهُ مَنْ لم تَتَعَلَّقْ أَهْدَابُ نُفُوسهم بملكوت الربِّ المتعالي عن كثافة المادَّة الغليظة. وهو المنطق الغُنُوصِيُّ الذي تَلَبَّسَ به بُوْلُسُ الطَّرْسُوسِيُّ[2][3] الذي صاغَ دَعْوَةَ المسيح في قالَبِها الأرثودكسيّ، وشَكَّلَ مُجْمَلَ التَّصَوُّر الكَوْنيّ لِلَّاهوت النَّصرانيّ. إنّ الـمُنْشَغِلَ بالعالَم والـمُنْصَرِفَ إليهِ قد جَعَلَ بينه وبين أنوارِ المعارف الإشراقيَّةِ أَكِنَّةً، وهو ما أَلْجَأَهُ إلى اتِّخاذِ رجال الكنيسة واسطةً تُقَرِّبُهُ إلى الربِّ زُلْفى.

وقد استعمل النَّصارى العَرَبُ منذ زمنٍ بعيدٍ كلمة «عَلْمانيّ» للدّلالة على مَنْ لَيْسُوا من رجالِ الدِّين؛ فقد كَتَبَ ساويرس بن المقفع[4] الـمُتَوَفَّى سنة ٩٨٧م: «أمَّا المصريون فَرَأَوْا أَنْ يكون الأُسْقُفُ، بالإسكندرية خاصَّةً، بَتُولًا لم يَتَزَوَّجْ في حال عَلْمانِيَّتِهِ. وأَمَّا النَّسْطُوريَّةُ والسُّرْيان فَرَأَوْا أَلَّا يكون الأُسْقُفُ

---

(١) ولذلك نقرأ في ترجمة البشيطا السريانية للعهد الجديد (الإنجيل مجازًا)، في رسالة بولس إلى أهل أفسس، الفصل الثاني، العدد الثاني، كلمة «ܥܠܡܝܘܬܗ» (عَلمَايُوتِه) كمقابل للكلمة اليونانية «αἰῶνα» (أيونا) التي تقابل «دَهْر» في النّصّ العربي: «التِي سَلَكْتُمْ فِيهَا قَبْلًا حَسَبَ دَهْرِ هذَا الْعَالَمِ، حَسَبَ رَئِيسِ سُلْطَانِ الْهَوَاءِ، الرُّوحِ الَّذِي يَعْمَلُ الآنَ فِي أَبْنَاءِ الْمَعْصِيَةِ».

(٢) بولس الطرسوسي (٦ق.م ـ؟): يهودِيٌّ اعتنق النصرانية وصار من دُعاتها. تُكوِّنُ رسائِلُهُ الجزء الأكبر من العهد الجديد (الإنجيل).

Art. "Paul, the Apostle," in W. R. F. Browning, *Oxford Dictionary of the Bible*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

(٣) انتصرت إلين باجلز، أُستاذة الدِّين في جامعة برنستون وإحدى أشهر المتخصِّصات في الفكر الغُنُوصيّ في العالم، إلى القول إنّ بولس كان غُنُوصيًّا وإنَّ كتاباته التي تُظْهِرُ معاداتِهِ للغُنُوصيَّة، مُزَيَّفَةٌ لا تَصِحُّ نِسْبَتُها إليهِ.

See Elaine Pagels, *The Gnostic Paul: gnostic exegesis of the Pauline letters*, Continuum International Publishing Group, 1992.

(٤) ساويرس بن المقفع (ـ ٩٨٧م): أسْقُفٌ مِصْريّ. مُؤَرِّخٌ، صاحب كتاب «تاريخ بطاركة كنيسة الإسكندرية القبطية». درس الفلسفة وعِلْم الكلام وألَّفَ أوَّلَ كتاب لاهوتيٍّ قِبْطِيّ باللّغة العربيَّة، وكان مُلِمًّا بتفاصيل العقائد والشّعائر النّصرانية. (ساويرس بن المقفع، الدُّرُّ الثَّمين في إيضاح الدِّين، القاهرة، أبناء البابا كيرلس السادس، د.ت، ص٥ ـ ٨).

البَتَّة مِمَّنْ تَزَوَّجَ قَبْلَ أُسْقُفِيَّتِهِ. وأَمَّا النُّوبَةُ فَأَمْرُهُمْ على الرَّسْمِ الأَوَّلِ»[1].

استَقَرَّ التَّعريف المعجميُّ بعد ذلك على وَصْفِ مَنْ لَمْ يَنْتَظِمْ في سِلْكِ رجال الدِّين بأنّه عَلْمانيٌّ؛ ولذلك قَرَأْنا مثلًا تحت مادة «ܒܪ ܥܠܡܐ» «بَر علما» في المعجم السُّرْيانيّ ـ الفرنسيّ ـ الإنجليزيّ ـ العربيّ: «علماني ـ Laïc - Layman»[2]. وجاء في تعريف التَّعبير نفسِهِ في معجم الـمُطْران يعقوب أوجينا منّا، كلداني (سرياني) ـ عربي: «رجل عالميّ ـ علماني»[3]. ومن معاني كلمة «ܥܠܡܢܐ» «علمانا» في معجم «*Compendious Syriac Dictionary*» السُّرْياني ـ الإنجليزي: «secular»[4].

ويُؤَكِّدُ عدنان الخطيب[5] على مرجعيَّة الأصل السُّرْيانيّ بقوله: «إنّ العلماء السُّرْيانِّيين، وهم يَنْقُلون كلمة séculaire إلى العربيّة، استوحوا من كلمة عُلمُويُو[6] [المنسوب إلى العالم] السُّرْيانيّة صيغة عالماني، بزيادة الألف والنُّون على عادتهم في زيادتها على الأسماء المنسوبة إذا ما كانت النسبة على المجاز»[7].

---

(١) ساويرس بن المقفّع، كتاب مصباح العقل، سلسة التراث العربيّ المسيحيّ ١، تقديم وتحقيق خليل سمير، القاهرة، ١٩٧٨، ص٩٢، نقله عبد الرحمٰن السليمان، تفكيك مصطلح العلمانيّة.

(٢) Louis Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Francais: Syriac-English Dictionary,* Beirut: Dar el-Machreq, 3eme édition, 2002, p.254.

(٣) يعقوب أ. منّا، قاموس كلداني ـ عربي، بيروت: منشورات دار بابل،١٩٧٥م، ص٥٤٦.

(٤) J. Payne Smith, *Compendious Syriac Dictionary, founded upon the Thesaurus syriacus of R. Payne Smith,* Oxford, The Clarendon Press, 1957., p.415 ; see also Michael Sokoloff, *A Syriac lexicon: a translation from the Latin: correction, expansion, and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum,* Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns; Piscataway, N.J.: Gorgias Press 2009, p.1105.

(٥) عدنان الخطيب (١٣٣٢ ـ ١٤١٦هـ/ ١٩١٤ ـ ١٩٩٥م): حقوقي. من أعضاء المجامع العربية العلمية الخمسة بدمشق، والقاهرة، وبغداد، وعمان، والمجمع العلمي العراقي، والمجمع الهندي. من مؤلفاته: «المعجم العربي بين الماضي والحاضر»، و«نظرات في المعجم الوسيط».
أحمد العلاونة، ذيل الأعلام، جدة، دار المنارة، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، ١/١٣٨ ـ ١٣٩.

(٦) اختلفت اللهجات السريانية في ضبط نطق حركة «زقوقو»؛ فهي في التراث السرياني الشرقي حركة ألف طويلة في حين أنّها في التراث الغربي حركة ضم طويلة، وقد اعتمد الخطيب النطق الغربي.

(٧) عدنان الخطيب، بحث: قصة دخول «العَلْمانية» في المعجم العربي، ملحق ضمن كتاب السيد أحمد فرج، جذور العلمانية، المنصورة، دار الوفاء، ط٤، ١٩٩٠م، ص١٥٩.

وممّا يُدَعِّمُ القول إنّ كلمة «عَلماني» تعود إلى كلمة «عالم» بأَصْلِها السَّامي أنَّ المعجم الأثيوبيّ (اللغة الجعزيّة) يربط بين «العالمانية» و«العالم»[1]؛ إذ إنّنا نقرأ في المعجم الأثيوبي ـ الإنجليزي لِـولف لزلو[2] أنَّ كلمةَ «ዓለም» «عالم» إذا تَبِعَتْ اسمًا في صيغة الإضافة فإنّها تعني «secular»[3].

وقد انْتَبَهَ إلى مرجعيَّة النَّصارى العرب في إدخال كلمة «عَلمانيّة» في المعجم العربي، المستشرق برنارد لويس[4] الذي كتب قائلًا: «انتشار التأثير الغربي اعتبارًا من القرن التاسع عشر جعل المسيحيين الناطقين بالعربية ـ والذين كانوا كثيرًا ما يَتَلَقَّوْنَ تعليمهم في المدارس الغربية، والذين كانوا أكثر انفتاحًا على الأفكار الغربيّة ـ يضطلعون بِدَوْرٍ رئيسٍ في نقل هذه الأفكار. فكان أَنْ قَدَّمَ المعجمُ العربيُّ المسيحيُّ جانبًا مهمًّا من المفردات الجديدة التي أَسْهَمَتْ في تشكيل العربيّة المعاصرة. وكان من المصطلحات المسيحية التي شاع استعمالها مصطلح «عالماني» التي تحوّلت فيما بعد إلى «عَلَماني»، وتعني حرفيًّا: ما له علاقة بالعالم؛ أي: دُنيويّ. وأصبحت الكلمة مرادِفةً لمصطلح: الزَّمني، وغير الدِّينيّ، وغير الكَنَسِيّ جميعًا. وابْتَدَعَتْ في وقتٍ لاحقٍ كلمةً دَخِيلَةً مُتَرْجَمَةً هي «رُوحانيّ» المشتقة من «روح» للدلالة على المعنى المضاد.

---

(١) من الملاحظ أنّ كلمة «ع ل م» تعني في عامة اللغات السامية: العالم ـ الدهر. فهي في:
العبريّة: עולם (عولام).
الحبشيّة: ዓለም (عالم).
الآراميّة: עלמא (عَلما).
السريانيّة: ܥܠܡܐ (عَلما).
حازم كمال الدين، معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الآداب، ٢٠٠٨م، ص٢٧٨.

(٢) ولف لزلو (Wolf Leslau) (١٩٠٦ ـ ٢٠٠٦م): أحد أكبر علماء الساميات عامة، واللغة الأثيوبية خاصّة.

(٣) **Wolf Leslau,** ***Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic): Ge'ez-English, English-Ge'ez, with an index of the Semitic roots,*** **Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991, p.61.**

(٤) برنارد لويس Bernard Lewis (١٩١٦م ـ): مستشرق بريطاني ـ أمريكي متخصص في التاريخ الإسلامي وعلاقة الشرق بالغرب. لكتاباته تأثير سلبي على صورة الإسلام والمسلمين في الغرب. من أهم مؤلفاته:
"*Islam and the West*"و"The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror".

ومن عَهْدٍ جدّ قريبٍ، نَسِيَ النَّاس أَصْلَ كلمة «عالماني» واشتقاقها المسيحِيَّيْن، وحَرَّفوها في النُّطْقِ إلى «عِلماني» المشتقة من «العِلم». وأُسِيْءَ فَهْمُهَا إذْ أَصْبَحَتْ تُشِيْرُ إلى مذهبِ مَنْ يزعُمون وجودَ تَعَارُضٍ بين العِلْمِ البَشَرِيِّ والتَّنْزِيْلِ الإلٰهيّ»[1].

قد يستغرِبُ الباحثُ أن تكون «العالمانية» ـ التي تُمثِّلُ أحد أشهر الاصطلاحات السياسيّة المعاصرة سلبيَّةً في قَبُولِ الدِّين ـ ذاتَ أَصْلٍ دِينيٍّ، وقد تتعاظَمُ الدَّهْشةُ إذا عَلِمنا، كما يقول س. شميت[2]، أنَّ «كُلَّ المفاهيم التي تحمِلُ النَّظريَّة الحديثة للدَّولة هي مفاهيم دينيَّةٌ مُعَلْمَنَة»[3]، إلّا أنَّ التاريخ وإنْ تَبَاعَدَتْ أجزاؤُه وتنافَرَتْ أوضاعُه، وَحْدَةٌ واحِدةٌ!

---

(١) Bernard Lewis, *What Went Wrong?: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East' New York: Perennial, 2003, p.I05.*

نقلًا عن عبد الرحمٰن السليمان، تفكيك مصطلح العلمانيّة.

(٢) كارل شمت Carl Schmitt (١٨٨٨ ـ ١٩٨٥م): فيلسوف وقانوني ألماني محافظ. من أهم من انتقدوا الليبراليّة.

(٣) Carl Schmitt, *Théologie Politique*, tr. Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988, p. 46.

المطلب الرابع

دخول المصطلح المعجم العربي الحديث

تُعتبر المعاجم مَخْزَنَ الأفكار الحيَّةِ في كُلِّ الثَّقافات، ولذلك فإنّ الاصطلاحات الفكريّة، خاصَّةً المتعلِّقة بالأمور السياسيَّة، لا تنشأُ من العَدَم أو الهمُودِ وإنّما تأتي حصيلة حياةٍ وحركةٍ في المجال الجغرافيِّ للثقافة. وليست الثقافة الإسلاميَّة بِدْعًا في هذا الباب؛ إذْ إنَّها لم تُنشِئ اصطلاحاتها الاجتهاديَّة من تَأَمُّلٍ استغراقِيٍّ مُنْبَتِّ الصِّلَةِ عن الواقع، وإنّما كان احتكاكُ رُوحِها السَّماويَّةِ الحيَّةِ بواقع الأرض رَحِمَ مَسْبُوكاتها اللَّفظيَّة المعبِّرة عن أفكارها ممّا لم يأْتِ به نَصّ.

لم تعرف الأُمَّةُ منذ قيام دولتها في المدينة إلى ما قبل سقوط الخلافة ببضعة عقودٍ غيرَ الكتابِ والسُّنَّةِ مرجعًا للنَّظَرِ، والشريعةَ الإسلاميَّة مَنْظُومةً لِلحُكْم، ولذلك اكتفت بألفاظِ الشَّرْعِ العامَّةِ لِوَصْف مَنْ تَرَكَ التَّحاكم إلى الشَّرْعَ بما يَدُلُّ على مُفارقتِه دين الإسلام، ولم تُنْشِئ اصطلاحاتٍ مرتبطةً بالتَّصوُّر الأيديولوجِيِّ للعَقْلَنَة أو الأَنْسَنَةِ.

كان أَوَّلُ مُعجم مَطبُوعٍ استعملَ كلمةَ «علماني» العربيَّة بالمعنى الاصطلاحي المعاصرِ، مُعجمٌ فرنسيٌّ - عربيٌّ لِـمُتَرْجِم اسمه إليوس بُقْطُر المصري، وذلك في الجزء الثاني منه والمطبوع سنةَ ١٨٢٩م. ورغم أنّ صاحب المعجم مجهول العين، إلّا أنه يبدو أنّه من نصارى مصر الذين تعاونوا مع الغازي الفرنسي، وأنّه لما جلا الفرنسيُّون عن مصر، رَحَلَ معهم إلى فرنسا؛ ليعمل مُدَرِّسًا للعربيَّة العاميَّة في مدرسة اللُّغات الحيَّة بباريس.

وهذه صورة من المعجم(١):

---

(١) Ellious Bocthor, *Dictionnaire Français-Arabe*, Paris: Firmin Didot freÌres, 1829, 2/310.

الصورة ٢

Sécularité, s. f., état de séculier, عالمانية.
Séculier, ère, adj. (prêtre), qui vit dans le siècle, qui n'est pas engagé par des vœux dans une communauté religieuse, الكاهن الذى ما هو راهب.
Séculier, mondain, laïque, عالمانى - علمانى - ابن الجيل - علمي.
Séculièrement, adv., d'une manière séculière, على طريق العوام - مثل ابنا الجيل

وكما هو مَلْحُوظٌ؛ فقد استعملَ المؤلِّفُ كلمةَ «عالمانيّ» بإثبات الألِفِ مرَّتَيْنِ، فيما استعمل «علماني» دون أَلِفٍ مَرَّةً واحِدةً.

أمّا أَوَّلُ مُعجمٍ عربيٍّ وَرَدَتْ فيه هذه النِّسبة؛ فالـمُرجَّحُ أنّه «المعجم الوسيط» الصَّادر عنْ مَجْمع اللُّغة العربية بالقاهرة، وجاءت في طبعتيه الأولى ١٩٦٠م والثانية ١٩٧٩م بفتح العين هكذا:

«ـ العَلْم: العالَم.

ـ العَلْماني: نِسْبة إلى العالَم، وهو خِلافُ الدِّينيّ أو الكهنوتيّ».

وبقي الأمر كذلك إلى أنْ صدرت الطَّبعة الثَّالثة سنة ١٩٨٥م وفيها «عِلْمانيّ» بكسر العين[١].

ويبدو أنّ كلمة «علماني» دون ألف قد وَجَدَتْ طريقَها للرَّواج بسبب مُعجمٍ أُعِدَّ لتلاميذ المدارس المصريّة إبّان الاحتلال الإنجليزيّ سنة ١٩٣٧م، وقد أَلَّفَهُ ألفريد هنديَّة، وراجَعَهُ وضَبَطَهُ سقراط سبيرو، وفيه[٢]:

علماني أو مختص بالعوام	Laic
العلمانيون العوام	Laity
علماني دنيوي	Secular
غرض أو ميل دنيوي	Secularity

(١) عدنان الخطيب، بحث: قصة دخول «العَلْمانية» في المعجم العربي، ص١٦٦.

(٢) *The Dents Dictionary*, Egypt: 1927, pp.223; 362.

عن السيد أحمد فرج، جذور العلمانية، ص١٣٩.

المطلب الخامس

الاصطلاح المختار

الاصطلاح أمينٌ على نقل المعاني بحروف تُشكِّلُ في التحامِها كلمةً أو كلماتٍ تستَوْعِب قَلْب المصطلَح عليه ورُوحَهُ، ولذلك لا بُدَّ أنْ يُفكَّ المصطلح مِنْ كُلِّ معنًى موهُومٍ ليس منه أو ليس فيه. وهو ما يقتضي أن نعرف ما هو مِن المصطلح وما ليس منه. وقد سَعَيْنَا في ما سبق إلى ذلك.

لقد بَدَا بجلاءٍ أنَّ مصطلح «العالمانيّة» مُرتبِطٌ «بالعالم» ككيان مُنْغَلِقٍ على نفسه، حيث يُختزَل الوجود بآليته الفاعلة والامتداد المجالي للبصر الإنساني؛ ولذلك فإن أَدَقَّ اصطلاحٍ عربيٍّ للتَّعبيرِ عن هذا المفهوم الأعجميِّ مَنْبتًا ودلالةً هو: العالمانية، إذ تتضمَّنُ هذه الكلمة المعنى في أبعادِهِ الثلاثة: الكَوْن، والزَّمَن، والعَصْر. وهو لفظٌ أَدَقُّ من المصطلحات الأُخرى، مثل:

• مصطلح «دنيوية»؛ إذ المصطلح الأعجمي أقرب إلى «العالم» منه إلى «الدنيا» من وَجْهٍ رئيسٍ وهو أنّ مقابل «الدنيا» «الآخرة»، والعالمانية لم تطرَحْ نفسها بديلًا للآخرة ولم تكن يومًا في حال شِقاقٍ معها، وإنّما هي حالُ مفاصلة بين العالم وأشيائِهِ وما ينبثِقُ منه، وما وراء العالم من غَيْبٍ غير ماديٍّ. وهو نَقْدٌ يَطالُ أيضًا مصطلح «الدَّهريّة»[1] الذي لا يحمل دلالة مباشرة على المرجعيَّة الماديَّة المنغلقة للحقيقة والقِيْمة.

• لفظ «لا دينيَّة»، وهو تعبير لا يستقيم بحالٍ أن يُتَّخَذَ مُقابِلًا عربيًّا للأصل الإنجليزي؛ لأنّ أصل الاشتقاق الأعجميِّ لا يُشير مُباشرة إلى الدِّين[2].

---

(١) اختار هذا المصطلح «الدهرانية» د. طه عبد الرحمٰن.
انظر: طه عبد الرحمٰن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤، ص١٢ ـ ١٣.

(٢) اصطلاح «اللادينية» كترجمة للاصطلاح الإنجليزي، شائع في الكتابات الإسلامية الحديثة. =

• تعريب هذا المصطلح: «عَلْماني» بفتح العين لا يَصِحُّ أصالةً من النَّاحية اللُّغويَّة لأنَّ المعجمَ العربيَّ ليس فيه جَذْرُ «عَلْم»[1].

• ذكر هوليوك أنّ هناك بدائلَ أُخرى طُرِحَتْ للتَّعبير عن المذهب باللُّغة الإنجليزيَّة مثل كلمة «كونيَّة» «Cosmism» نِسْبةً إلى الكَوْنِ، لكنَّ هذا الاسم ـ كما يقول هوليوك ـ قد يكون مصدر الْتِباسٍ عند العامَّة إذا فُهِم بالمعنى الحِسِّيِّ، إضافةً إلى سُهولةِ الانحرافِ به عن المعنى المقصود. ومن البدائل الأخرى «مجتمع الواقعيين» «Society of Realists» و«الأخلاقية» «Moralism»، و«الطبيعانية» «Naturalism»، وكُلُّها عباراتٌ تحمل إشكالاتٍ في الإيحاء أو التعبير عن المعنى المقصود[2].

= انظر مثلًا: مانع الجهني (إشراف). الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط٤، الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ، ٢/ ٦٧٩.
رغم أنه حكمٌ على المذهب وليس ترجمة للاصطلاح!

(١) جانَبَ الصَّوابَ عدنانُ الخطيب في بحثه «قصة دخول «العَلْمانية» في المعجم العربي» ص١٦١؛ فقد زعم أنّ الفيروزآبادي قد قال: إنّ «عَلْم» هي بمعنى «عالم»؛ والصواب هو أنّ كلمة «علم» متعلقة بشرح الفيروزأبادي لكلمة «مَعلم»، وهي آخر كلمة في الجملة، واستأنف الفيروزآبادي بعد ذلك الحديث بشرح كلمة جديدة: «والعالم: الخلق كلّه...».
انظر الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥م، ص١١٤٠.

(٢) George Jacob Holyoake, *The Principles of Secularism*, London: Austin & co, 1871, pp.9 - 10.

المطلب السادس

العالمانية ليست أثرًا للحرب على العلم الطبيعي

شاعَ القولُ في كتابات المفكّرين المسلمين بأَنَّ العالمانيّة قد ظَهَرَتْ في الغرب كردٍّ فِعْلٍ على استئثار الكنيسة بالتَّصَوُّر الكوسمولوجي للكَوْن بما فيه من مخالفاتٍ نَقَضَتْها الأبحاثُ العِلْميَّة. وينتقل هؤلاء الكُتَّابُ بعد ذلك إلى الانتصار للإسلام عن طريق بيانِ موافَقَتِهِ لِلْعِلم وحِرْصِهِ على السَّيْرِ في الأرض والنَّظَرِ فيها.

وكتب طه حسين[1] في أنَّ الصّراع بين الدِّين والعِلْم حَتْميٌّ[2] وأنَّ الحَلَّ هو في قيام حكومةٍ حديثة «في أقطارِ الأَرْض المتَحَضِّرة الآنَ على أساسٍ سياسِيٍّ خالصٍ من المنفعة الاقتصادية والمدنيَّة لا أكثرَ ولا أقلّ». وزاد في تأكيد دَعْواهُ قائلًا: «وقد فَرَغَ النَّاسُ من هذا وأصبحوا لا يُفكِّرون في أنَّ الحكومة تقوم على الدِّين أو لا تقوم عليه»[3].

بعد سَبْرِ هذا الموضوع تاريخيًّا، بَدَا أَنَّ النّاظرين في هذه المسألة لم يوفّقوا إلى الصّواب، فإنّ الانتصارَ العالمانيّ لِلعِلْم لم يكن ردًّا على أخطاءٍ

---

(١) طه حسين (١٣٠٧؟ ـ ١٣٩٣هـ/ ١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م): دكتور في الأدب. بدأ حياته في الأزهر ثم بالجامعة المصرية القديمة. سافر في بعثة إلى باريس فتخرج في السوربون وعاد إلى مصر، فاتصل بالصحافة. وعين محاضرًا في كلية الآداب بجامعة القاهرة. ثم كان عميدًا لتلك الكلية فوزيرًا للمعارف. من مؤلفاته: «في الشعر الجاهلي»، و«على هامش السيرة». الزركلي، الأعلام، ٣/ ٢٣١ ـ ٢٣٣.

(٢) كتب طه حسين: «والخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية لأنّ أحدهما عظيم جليل واسع المدى بعيد الأمد لا حدّ له ولا انتهاء لموضوعه، ولأنّ الآخر متواضع ضئيل محدود المطامع بطيء الخطى يقدم ثم لا يكره أن يحجم، ويمضي ثم لا يكره أن يرتد، ويبني ثم لا يتحرج من الهدم، فلا يمكن أن يتفقا إلّا أن ينزل أحدهما عن شخصيته».

طه حسين، من بعيد، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م، ص٢٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص٢٣١.

مُحدَّدةٍ في فَهْمِ الأسرار الماديَّة للكون، كما أنّ العالمانيّة **لم تُعرِّف نفسها يومًا بالرَّاجح من النظريّات العلميّة في مسائل عالم الطبيعة**. إنّ العالمانيّة قد انطلقَتْ من مبدأٍ بعيدٍ جدًّا عن النِّزاع حول صِدْقِ النظريات العلميّة التي تَبَنَّتْها الكنيسة، وذلك أمرٌ من الممكن إدراكُه **بمجرّد قراءة** مُؤلَّفاتِ رُوَّاد العالمانيّة في الغرب، بل إنّ معرفة أسماء الروَّاد وتخصُّصاتهم كافيةٌ لبيان أنَّ العالمانيَّة تحمل جوهرًا عَقِيديًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا ليس فيه لمسائل التصوّرات العلميَّة سوى أَثَرٍ ثانويٍّ لأُصولٍ كُليَّة ذات طبيعة مختلفة عنها.

وقد يُقال إنَّ صراعَ الكنيسةِ مع العِلم وإنْ لم يكن هو السَّبب الرئيس لنشوء العالمانية في أوروبا إلا أنه ساهَمَ في تقوية شَوْكَةِ العالمانية والتَّمكين لها في زمنِ التَّأصيل، فهو بذلك أحد أسبابها وإن لم يكن أهمّها[1]. وهذه الدَّعوى هي أيضًا بعيدةٌ لأنَّ صراع الكنيسة مع العلم لم يكن بالحِدَّةِ المدَّعاة، ويُعتبر مذهب التطوُّر الدارويني المسألةَ العلميَّة الوحيدة[2] التي هَزَّتْ إيمانَ جماهير النَّاس بالدِّين في الغَرْب، وهو المذهب الذي علا صداه نهاية القرن التاسع عشر؛ أيْ: بعد رُسُوخِ التَّأصيل الفلسفيّ للعالمانيّة في المكتبة الغربيَّة[3].

---

(١) ربما اشتهرت هذه الدعوى في بعض الكتابات الغربية المعرّبة، وهي لا تمثّل قول المحققين في الغرب، وعلى رأسهم علماء تاريخ الفكر وعلماء الاجتماع. وجدير بالإشارة هنا أنّه ـ قبل عقد أو عقدين ـ ما كانت تترجم الكتب التي تنقل الفكر الغربي الجاد، وإنما كانت عامة المترجَمات منتقاة بما يخدم برامج العلمنة والتغريب التي ترعاها وزارات الثقافة التي يقوم عليها غلاة الحداثيين والماركسية!

(٢) لا توجد دلائل تاريخية صلبة على أنّ اكتشاف كوبرنيكوس (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣م) أنّ الأرض ليست مركز الكون كان صدمة لجماهير الناس، وإن كانت له آثار على عدد من النخب، ولذلك لا نستصوب القول إنّ الكشف أنّ الإنسان ليس مركز الكون قد نفّر الناس من الكنيسة.

(٣) نحن لا ننكر مصادمة الكتب المقدسة للنصرانية لكثير من حقائق العلم، بل سيصدر لنا كتاب ـ بإذن الله ـ في إثبات المنكرات العلمية في الكتب المقدسة عند الكنيسة، ولكننا نرى أنّ دعوى مخالفة النصرانية للعلم في القرن التاسع عشر ـ وهو زمن ازدهار هذه الدعوى ـ قد قامت على التهويل والتعميم. والحقيقة هي أنّ العلم الطبيعي في بدايات «عصر الأنوار» إلى القرن التاسع عشر لا يدين بشيء لغير المؤمنين بخالق، وفي ذلك يقول عالم الاجتماع الديني الأمريكي رودني ستارك (Rodney Stark): «ليس العلم من نتاج العالمانيين الغربيين ولا الربوبيين؛ فهو نتاج تام للمتديّنين المؤمنين بربّ خالق فعّال وواع». =

ويبدو أنَّ كتاب جون درابر[١] «تاريخ الصراع بين العلم والدين»[٢] الصَّادر سنة ١٨٧٤م وبعده كتاب أندرو وايت[٣] «تاريخ احتراب العلم واللاهوت في العالم المسيحي»[٤] الصَّادر سنة ١٨٩٦م، والذي قام على سَرْدِ كثيرٍ من أمثلة تصادُم العلم مع مُقرَّراتِ الكنيسة[٥]، قد ثَبَّتا مقولَةَ صراعِ الكنيسة مع العلم وأَثَرِ ذلك في نُفور النَّاس من الهيئات الإكليروسيَّة، غير أنَّ درابر قد أضاف أنَّ البروتستانتيَّة[٦] لم تَعِشْ هذا الصراع بِحِدَّة. واليوم - على كلّ حال - ينظرُ عامَّةُ المؤرِّخين إلى الكتابَيْن السالِفَيْن كعمل «دعائيٍّ أكثرَ منه تأريخي» على حد تعبير مؤرّخ العلوم رونالد نمبرز[٧].

ثُمَّ إنَّ أَشْهَرَ الأسماء العِلْميَّة في أوروبا زمن نشأة العالمانية أو ظهور إرهاصاتها كانت نصرانيَّة، وعلى رأسها ديكارت، وكبلر، وجاليليو، وكذلك نيوتن الذي مَثَّل ذروة العبقريَّة العلميَّة في تلك الـمُدَّة. كما أنّ دعوى تصادم الكنيسة والعلم لم تكن رائجةً خارج طائفة ضيِّقةٍ جدًّا من الكُتَّاب، ولا يُعْرَفُ لها حضورٌ عند أهمِّ فلاسفة عصر الأنوار حتى القرن التاسع عشر.

ومما يَقْطَعُ بما نحن بِصَدَدِ إثباتِه أنَّ الإلحاد قد ظلَّ هامشيًّا في الغرب

=Rodney Stark, *For the Glory of God: How monotheism led to reformations, science, witch-hunts and the end of slavery*, Princeton University Press, 2003, p.376.

(١) جون درابر John Draper (١٨١١ - ١٨٨٢م): عالم وفيلسوف أمريكي، أول رئيس لجمعية الكيمياء الأمريكية.

(٢) *History of the Conflict between Religion and Science.*

(٣) أندرو وايت Andrew White (١٨٣٢ - ١٩١٨م): مؤرّخ ورجل تعليم، من مؤسسي جامعة كورنل بأمريكا. اشتهر بعدائه للدين ودفاعه عن دعوى الأثر السلبي للأديان على تطوّر العلوم.

(٤) *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom.*

(٥) الكثير من الأمثلة الواردة في هذا الكتاب (باستثناء ما تعلّق بالداروينية) صائبة، لكنّ صورة الواقع ليست بالقتامة التي يوحي بها هذا الكتاب، وقد ردّ عليه جيمس والش سنة ١٩٠٨م بكتاب عنوانه:
"*The Popes and Science: The History of the Papal Relations to Science During the Middle Ages and Down to Our Own Time*".

(٦) وكذلك الإسلام - كما يقول -.

(٧) Ronald Numbers, ed. *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009, p.6.

حتى نهاية القرن التاسع عشر[1]، فكيف يكون صراع العلم مع الدِّين سببًا لانتصار الناس للعالمانية دون أنْ يَنْصُرَ ذلك الإلحاد؟! ويَحْتَدُّ غرايم سميث[2] في الفصل الذي عقده لعلاقة العلم بالدين في نشأة العالمانية ضمن كتابه «تاريخ مختصر للعالمانية» على من يرون العلم مهد العالمانية، مستدِلًّا على ذلك ببقاء الدين على الرغم من صعود العالمانية وتَمَكُّنِها من الواقع، وأنّ صعود العالمانية لم يقترن بنهاية النصرانية أو الإيمان بالله في تاريخ الغرب[3][4]، بل إنّ الحقبة الفكتورية (١٨٣٧ ـ ١٩٠١م) في تاريخ الإمبراطورية البريطانية قد عَرَفَتْ حالة إحياءٍ دينيٍّ بارزةٍ مقارنةً بالقرن الثامن عشر الذي بَرَزَ فيه أئِمَّةُ الأَنْسَنَة.

لقد كان رافد العالمانية الأكبر منذ القرن السادس عشر هو صراع الكنيسة ـ بكتبها وعقائدها ـ مع العقل الذي كان يبحث عن خلاصِهِ من وصاية النُّصوص المتحجِّرة ورجال الإكليروس الجامدين على فلسفة اليونان وسَفْسَطات الآباء، وهو ما ظهر بوضوحٍ في الثَّورة الفرنسيَّة العنيفة في موقفها من الدِّين حيث رفعَتْ عنوان «العقل» في مواجهة الكنيسة، وأَسَّسَتْ شعاراتِها وتوجُّهَها الفكريَّ على قداسَةِ «العقل» لا «العلم»، ولذلك سُمِّيَ «عصر الأنوار» «بعصر العقل» «Age of reason» لا عصر العلم.

وقد عبّر روبرت ج. إنجرسول ـ أَحَدُ رُوَّاد العالمانية الأمريكيَّة ـ[5] لاحقًا عن قيمة العقل عند الثائرين على الدِّين بقوله عن آمال العالمانية: «نحن

(١) أثبتت إحدى الإحصائيات التي جرت سنة ١٨٥١م أنّ ٤٠٪ إلى ٦٠٪ من البريطانيين كانوا يرتادون الكنائس سنة ١٨٥١م (في مقابل نسبة هي أقل من ٩٪ سنة ١٩٩٩م).
Graeme Smith, *A short History of Secularism*, London: I.B. Tauris, 2008, p.44.

(٢) غرايم سميث Graeme Smith: أستاذ العلوم السياسية بجامعة وستمنستر.

(٣) Graeme Smith, *A short History of Secularism*, p.21.

(٤) ٧٧٪ من الأروبيين يؤمنون بالله المصدر السابق، ص٥١.

(٥) روبرت ج. إنجرسول Robert G. Ingersoll (١٨٣٣ ـ ١٨٩٩م): سياسي أمريكي شهير وخطيب بارع. مفكّر معادٍ للدين ومن أهم أنصار الأنسنة في عصره. لقّب بـ«اللاأدري الكبير». جُمعت خطبه بعد وفاته ونشرت في ١٢ مجلدًا.
The Columbia Encyclopedia, New York: Columbia University Press, 1950, p.959.

نسعى لزمنٍ يُمجَّدُ فيه النَّافِعُ، ويكون فيه العقلُ المتربِّعُ على عرش دماغ العالم ملك الملوك وربَّ الأَرْباب»[1]. كما أنَّ رُوَّاد المذهب العالماني هم أنصار «الأَنْسَنَة» منذ بدايات عصر «النَّهضة»، وما كانوا روّاد تصوّر حديث لمقولات العلوم التجريبية.

إنَّ الطَّرْحَ الإسلاميَّ المضادَّ للعالمانيّة يجبُ أنْ ينطلِقَ من غير مسألة «الصراع بين العلم والإيمان»، فإنّ العالمانيّة لم تُقدِّم نفسها حلًّا لتضاد الإيمان والعلم، ابتداءً، وإنّما طَرَحَها أَئِمَّتُها على أنّها حَلٌّ لِصراعِ الكنيسة والسياسة (العالمانية الجزئيَّة)، أو لتضادِّ الإيمان الدينيِّ والحياة (العالمانية الشاملة). إنّ على حَمَلَةِ رسالةِ الإسلامِ أَنْ يُقدِّمُوا الإسلام بديلًا شاملًا كاملًا يُرضي في الإنسان حاجيَّاته الفرديّة والجماعيّة، العقليَّة والقلبيَّة، فالإسلامُ دينٌ يَتَضَمَّنُ دَوْلَتَه[2]؛ بل هو مشروع حياة.

وإذا كان عددٌ من الكُتَّاب المسلمين قد شَطَّ في نِسبة نشوء العالمانية إلى صراع الكنيسة مع العلم[3] بدعوى أنّ ذلك كان رحى المعركة بين رجال الدين و«المفكّرين الأحرار» «Free thinkers»[4]، فإنّ من العالمانيين من جَنَحَ إلى الطَّرَف الآخر في الشَّطَطِ بِزَعْم أنَّ الكنيسة لم تُحارب العلم البتَّة، ومن هؤلاء عزيز العظمة[5] الذي غالى في الأمر حتى إنه أَنْكَرَ أن تكون الداروينيَّةُ قد

---

(١) Quoted by Susan Jacoby, *Freethinkers. A History of American Secularism*, New York: Metropolitan Books, 2004, p.173.

(٢) لعلّ هذه العبارة أدقّ من عبارة: «الإسلام دين ودولة» وإن شاعت؛ لأنّ النظام السياسيّ ليس مفارقًا للتصوّر الديني، وإنّما هو ضمنه؛ أي: بعضه.

(٣) انظر مثلًا: سفر الحوالي، العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، د.ت، ص١٤٥ ـ ١٦٤.

(٤) المفكر الحر: مصطلح ظهر في القرن السابع عشر للدلالة على المفكرين المعارضين للكنيسة ومقولاتهم التي تمس الحياة العامة للناس ومعارفهم الكونية
Susan Jacoby, *Freethinkers: A History of American secularism*. New York: Metropolitan Books, 2004.

(٥) عزيز العظمة (١٩٤٧م ـ): مفكّر عالماني سوري. درّس في عدد من الجامعات العربيّة والغربيّة الحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي وما اتّصل بهما. من رموز العالمانيين العرب. صاحب مواقف وعبارات عنيفة في وصف الحركات الإحيائية المسلمة. وهو القائل عن الرَّسول ﷺ: «فَهِمَ القرآن، ولكن ضمن الحدود العقلية والثقافية والذهنية لعصره»(!). من أهمّ مؤلفاته: «العلمانية في الفكر العربي =

تصادَمَتْ مع الكنيسة![1]

والعظمة ـ على كلّ حال ـ يقودُه شَطَطُه أحيانًا كثيرة إلى قراءاتٍ مُتوهّمة للنَّصرانية والإسلام[2] وقد تأخُذُه حماسَتُهُ إلى إبداعِ تعريفاتٍ للعِلْم والدِّين غريبةٍ عن العِلْم والدِّين؛ فقد حاول جُهْدَهُ نفي الصَّراع ـ التاريخي أو الممكن ـ بين العِلم والدِّين، فزعَمَ أنَّ «العِلْم جُمْلةُ مَعَارِفَ مَضْبُوطَةٍ، والدِّيْن جُمْلَةُ تَصَوُّراتٍ قِيَمِيَّةٍ لا تَخْضَعُ لِلْعَقْلِ»[3]. وهو هنا يخلِطُ بين العِلْمِ حقيقةً موضوعيَّةً من جهةٍ وإدراكًا بشريًّا متطوِّرًا أو كثير التَّقَلُّبِ في أحايين كثيرة من جهة أخرى، كما أنّه يُقدِّمُ الدِّيْنَ على أنّه مجموعةٌ من التَّهويمات في فراغٍ مُنْقَطِعٍ عن ساحِ العَقْلِ، على الرغم من أنَّ كُلَ دِيْنٍ حَقٍّ أو مُحَرَّفٍ أو حتى مُخْتَلَقٍ مُزَيَّفٍ يحتاجُ إلى بَذْلِ خطابٍ عَقْلِيٍّ، قَلَّ أو كَثُرَ، لِصياغةِ ميدانٍ كوسمولوجيٍّ للرُّؤْيةِ والفِعْلِ، ولإشباعِ مُتطلَّبِ الرِّضى واليقين في صَدْرِ المؤمن به.

= الحديث» وسلسلة عن رموز إسلامية من تراث الأمة.

(١) انظر: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، كتاب في جريدة، ٣ أيلول ٢٠٠٨، عدد ١٢١، ص٧ ـ ٨.

(٢) الغريب هنا أنّه يصف مخالفية بأنّ معرفتهم بتاريخ صراع الكنيسة مع المجتمعات والأنظمة السياسية مجرّد وهم، وهو يعود كما يقول «على الأرجح إلى قراءات في المختصرات أو بقايا ذكرى دروس التاريخ في المدارس الثانوية أو الابتدائيّة»!! المصدر السابق، ص٧.

(٣) المصدر السابق، ص٨

المطلب السابع

العالمانية وصلتها بالعلم

بعد أن خبرنا جوهر المبدأ العالمانيّ، بإمكاننا الآن أن نُراجِع مسألة علاقة العالمانية بالعِلم على بَصِيرةٍ بعيدًا عن اللُّغة التجميليَّة للأنصار، وعَجَلَةِ المخالفين المسارعين للنَّفي والإدانة.

إنّ قولنا إنّ العالمانية كاصطلاحٍ مُشْتَقَّةٌ من العالم لا من العِلم لا يُؤدِّي لُزُومًا إلى القول إنَّ العلاقة بين العالمانية والعلم مُنْفَصِمةٌ، إذ إنَّ جوْهَرَ العالمانية هو الانصراف إلى العالم كُليًّا أو جزئيًّا، وهذه النَّزْعَةُ الماديَّة لا بُدَّ أن تُؤدِّيَ إلى الانغماسِ في هذا العالم، مادَّةً وقوانينَ حاكمة لها.

وقد آلَتْ هذه النَّزعة الماديَّة إلى تقديس العِلم، باعتباره الوَسِيلةَ النَّاجِعة الوحيدة ـ أو الأجدى ـ لاستكشاف النَّواميس التي تحكم المادة الصَّمَّاء، ولذلك وجدنا في «موسوعة الدِّين» ـ أنَّ مصطلح «العلموية» «Scientism» قد أصبح يستعمل للإحالة إلى مفاهيمَ مثل «الطبيعانية» «Naturalism»[1] أو «الاختزاليَّة» «Reductionism»[2] أو«الأَنْسَنَة العالمانيَّة» «Secular Humanism»[3] لأنّ هذه المذاهب قائمةٌ على دعوى وجودِ حقيقةٍ واحدةٍ

(١) الطبيعانية: فلسفة قائمة على اعتبار الطبيعة آلة حصريّة للتفسير أو مفهومًا معياريًا، فلا شيء خارج الطبيعة ولا شيء ينأى عن قانون الطبيعة. وللمذهب الطبيعي مدارس عدّة، وبينها اختلافات مفهوميّة واسعة تبعًا لفهمها الخاص لمعنى «الطبيعة»، و«الطبيعي»

Lindsay Jones, eds. *Encyclopedia of Religion*, ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2004, 2nd edition, 9/6428-9.

(٢) الاختزاليَّة الدينيَّة Religious reductionism: منهج يُفسِّرُ الدين باعتباراتٍ غيرِ دينيّة، بإنكار الرُّبوبية وحقيقة الوحي، وتفسيره بدل ذلك بأسباب نفسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية...

Richard H. Jones, *Reductionism: Analysis and the Fullness of Reality*, Lewisburg: Bucknell University Press; London: Associated University Presses, 2000, pp.244-253.

(٣) الأنسنة العالمانية: تُسمَّى أيضًا بالأنسنة Humanism، وقد أضيفت إليها كلمة «عالمانية» لتمييزها عن الأنسنة الدينية، وبالذات النصرانية منها التي ازدهرت في عصر «النهضة»، و«الإصلاح». وهي مجموعة =

فحسب، هي هذا الكون الماديُّ، وأنَّ كُلَّ معرفةٍ لا تَدْخُل في حَيِّزِ العِلم هي وَهْمٌ أو معرفةٌ مُزَيَّفةٌ «pseudo-knowledge»[١].

لقد مَرَّ الإنسانُ الغربيُّ بمراحلَ ثلاثٍ في علاقته بالمادة، أو العالم الماديّ، منذُ ظهور السُّلطان الدينيِّ النَّصرانيِّ في أُوروبا:

المرحلة الأولى: تقليصُ جانبِ النواميس الكونيَّة، وتفسيرُ عامَّةِ الظَّواهر الكونيّةِ على أنّها مَظْهَرٌ لِـمِزاجِ الإلٰهِ أو تَدَخُّلِه الحينيِّ المباشر في حركة الكَوْن. وقد استمرَّ هذا الفهمُ إلى بداية ما يسُمِّي عَصْرَ النهضة.

المرحلة الثانية: أَدَّتْ الكشوفاتُ الكونيَّةُ، وخاصة التفسير الكسمولوجيّ لنيوتن إلى القولِ بميكانيكيَّة العالم، وتحوُّل الإلٰهِ إلى ما هو أشبه بصانعِ السَّاعةِ الذي يَضُمُّها إلى بعضها ثم يتركها تعمل ضمن آليَّاتها دون تدخُّلٍ منه.

المرحلة الثالثة: مع تمكُّنِ المذهب الداروينيِّ بِصِيَغِهِ المتطوِّرةِ ضمن عِلْم البيولوجيا، وتنامي طُموحِ الإنسان إلى تَحَدِّي الكثير من الظواهر الكونيَّةِ التي كانت تُشَكِّلُ عنده ظواهرَ مخيفةً أو تعبيرًا مباشرًا عن غضب الإلٰه؛ تَمَّ إقصاءُ هذا الإلٰه من وظيفةِ الصَّانع لِيَتَحَوَّلَ العالمُ إلى كيانٍ ذاتيِّ الخَلْقِ في ابتدائِهِ وفي كُلِّ حِينٍ، إمّا بآليَّةِ التَّطَوُّرِ الدَّاروينيِّ ضِمْنَ مجال الأَحْياء أو بِحَرَكَتِهِ غيرِ الموَجَّهَةِ في غير ذلك. وتَحَوَّلَ العِلم في هذه المرحلة إلى شيءٍ ساحِرٍ أَشبَهَ بِجِنِّيِّ الفانُوس الذي يقف أمامَهُ الطَّالِبُ بِشَوقٍ لِيَسْأَلَ مُحالاتِ الأَماني، أو بعبارة جون ـ مارك ليفي ـ لوبلون[٢] هو أشبه «بالسِّحْرِ الأَسْود، وسُلطانه لا يُناقَشُ ولا يُفهم» وهو ما جعل العلموية بذلك أشبه بالدِّين[٣].

= رؤى تقوم على أصول عالمانيّة، وتنطلق من مركزيّة الإنسان في الكون، ورفض كلّ سلطان من خارجه، وتهتم بسلطان العقل والأخلاق العلميّة لإقامة نظام حياة يُحقّق السعادة للفرد والجماعة
James Hitchcock, *What is Secular Humanism?*, Ann Arbor, Mich.: Servant Books, 1982.

(١) Lindsay Jones, eds. *Encyclopedia of Religion*, 12/8185.

(٢) جون ـ مارك ليفي ـ لوبلون Jean-Marc Lévy-Leblond (١٩٤٠م): فيزيائي فرنسي وكاتب في الإبستمولوجيا، له عدد من المؤلفات في العلم، حقيقته وحدوده، مثل:
"*La Vitesse de l'Ombre: Aux limites de la science*"و"*A Quoi Sert la Science*"

(٣) Jean-Marc Lévy-Leblond et Alain Jaubert, *(Auto) Critique de la Science*, Paris: Seuil, 1973, p.41.

إنّ العالمانّية، في جُلِّ مدارِسِها، تختزلُ حقيقةَ الإنسانِ في لَحْمِهِ، والعالَمَ في المادَّة وقوانينها الفيزيائيَّة، ولذلك أَسَرَتْ مُعالَجَتها للوجودِ ضِمْنَ الإدراكِ الماديِّ والمرجعيَّة الماديَّة والحلول الماديَّة، وهو ما أفرزَ عَدَمِيَّةً عقائديَّةً وأخلاقيَّةً مُهَيْمِنةً على كثيرٍ من مدارسِ عِلْمِ الاجتماعِ وعِلْمِ النَّفْس. . .

وقد عَبَّرَ عالم البيولوجيا ريتشارد لونتِن (Richard Lewontin) في مقالٍ له نُشِرَ سنة ١٩٩٧م عن أزمةِ العِلْميَّة الماديَّة التي ترفُضُ رفضًا غير نزيهٍ حُجِّيَّة ما لا يَقَعُ عليه الحِسُّ، كاشفًا الأَزْمةَ المعرفيَّة والأخلاقيَّة لهذا المذهبِ. قال: «إنَّ رَغْبتنا في قَبُول دعاوى علميَّةٍ تُصادِمُ البَدَاهة هي المفتاحُ لِفَهْمِ الصِّراع الحقيقيِّ بين العلم وما هو فوق طبيعيٍّ. لقد انْحَزْنا لجانب العِلم رغم **السَّخافةِ الظَّاهرةِ** لبعض بُنْيانِهِ، وعلى الرَّغْمِ مِنْ إخفاقه في تحقيق العديد من وُعُودِه المُسْرِفة بالنِّسبة لِلصِّحَّة والحياة، ورغم تسامح المجتمع العلمي في قَبُولِه أُمورًا غير مُثْبتةٍ؛ لأَنَّنا نَحْمِلُ التزامًا مبدئيًّا، التزامًا بالخضوع للماديَّة. ليست مناهجُ العلم ولا مؤسَّساتُه هي التي تُلزِمنا بصورةٍ ما بِقَبُول تفسيرٍ ماديٍّ لهذا العالم المذْهِل، وإنّما على العكس من ذلك، نحن مُلْزمُون سَلفًا بولائنا للأسباب الماديَّةِ لِخَلْقِ هامشٍ للبحث ومجموعةٍ من المفاهيمِ التي تُنْتِجُ تفسيراتٍ ماديَّةً، **مهما خالَفَ ذلك البَداهة**»[١].

إنّ العلمَ آلةٌ صمَّاءُ لا تُدْرِكُ من الكون إلّا ظاهِرَهُ، وهو وسيلةٌ قُصاراها أَنْ تُطوِّع الطبيعةَ لِرَغَبات الإنسانِ، لكنَّهُ يَقِفُ أَسِيرَ البَكَم أمامَ أسئلةِ الإنسانِ الكُبرى؛ لأَنَّ عمله لا يتجاوز إدراك القوانين الحاكمةِ لِلمادَّةِ، واستنباطِ ما يُحقِّقُ للإنسان الإشباعَ الماديَّ ويدفَعُ عنه الأذى الحِسِّيَّ.

إنّ العِلم الطبيعيَّ لا يعرف ما الحقيقةَ الوجدانيَّة، ولا السَّعادة، ولا اليقينَ. إنَّ الإنسانَ الذي أَسْلَمَ نفسَهُ لِمجسَّات العِلم هو كيانٌ من عَظْمٍ يكْسُوه لحمٌ وجِلْدٌ، وتتخَلَّلُهُ إفرازاتٌ مُتدفِّقةٌ، وكفى! إنّه ليس أكثر من آلةٍ تَحكُمُها قوانينُ الأشياءِ الماديَّةِ، أو هو حَيَوانٌ يطلُبُ إشباعَ الغرائزِ وإرواءَ الرَّغائبِ.

---

(١) Richard C. Lewontin, "Billions and Billions of Demons, "in *The New York Review of Books,* January 9, 1997, p. 28.

إنّ إسلامَ النَّفْسِ للعِلم باعتباره المنقِذَ من الضَّلال والهادي إلى سبيل الرَّشاد، يعني في الحقيقة ترك مساحةٍ كبيرةٍ من الوجود الإنسانيّ دون فاعلٍ مُؤثّرٍ ظاهرٍ؛ لأنّها منطقةٌ مُحرَّمةٌ على الـمِبْضَع. ولكنْ لأنَّ الطبيعة ـ كُلُّ طبيعةٍ ـ تأبى الفراغ؛ فإنّ العالمانيّة قد أَسْنَدَتْ ـ بإدراك أو دون إدراك ـ لهوى الإنسان المتقلِّبِ أنْ يَحْكُمَ هذا الفضاء الفسيحَ، فلم تُمَيِّزْ بين قوانين المادَّةِ السَّائرة على سِكَّةِ الرَّتابةِ والمدرَكةِ من مِنْظارِ التّكرار، وقوانين الأَنْفُسِ، الغامضة، والمتقلِّبة التي لا تَخْضَعُ لأَحْكامِ تفاعُلِ المادَّة مع مُحِيطها.

إنّ العلم يأبى بطبيعته أنْ يُحْكَمَ في غير ميدانِهِ، أو أنْ يَجْرِيَ في غير مضمارِهِ، ولكنَّ المعْتَزين ـ وَهْمًا أو عن سوء طَوِيَّةٍ ـ إلى العلم يحسبون أنَّ رَفْعَ شِعار العِلم وإرخاءَ دِثارِه على فَهْمِنا للوُجودِ كافٍ لإثبات فاعليَّتِهِ. وقد انتبه إلى هذه الحقيقة ونَبَّهَ عليها بيتر مدور ـ الحائز على جائزة نوبل في الطب ـ(1) إذ أَكَّدَ في كتابه «نصيحةٌ إلى عالِمٍ شابٍّ» أنّه على الرغم من رغبة الكثير من العُلماء الشُّبّان في إصلاح المجتمعات وحُزْنِهم لِقِلَّةِ مَنْ دَرسُوا العلومَ الطَّبيعيَّة من السياسيِّين، إلّا أَنَّ أكثرَ المشكلات إلحاحًا لم تكن علميّة ولا تَقْبَلُ الحلول العِلميَّة، وأنّ قُصارى أمرهم أن يكونوا من الذين يعتقدون أنّ العالم من الممكن أن يكون حاله أفضل، من وجهة نظر علميّة «scientific meliorism»، وأن يُساهموا في الارتقاء بالمعرفة الطبيعيَّة للإنسان(2).

لم تستطع العالمانية أنْ تَفُكَّ تَصوُّراتِها العلميَّةَ الماديَّةَ للوجود عن تَصَوُّرٍ ميتافيزيقيٍّ كُلِّيٍّ ومُوَجِّهٍ، وإنْ ادَّعَتْ أنّها نظرةٌ ماديَّةٌ قاصِرةٌ على تَعقُّبِ الظَّواهر؛ إذْ إنّ تحريك أَزْرارِ آلةِ العِلم للنَّبْشِ والهدم والبناء والتَّفكيكِ والتَّركيب لا يمكن أن يَنْفَكَّ عن تَصَوُّرٍ مَحْسُومٍ ومُتجاوزٍ للأشياء. إنَّ موقف الرَّفْضِ للسُّلطان الإلٰهيِّ هو ذاتُه موقفٌ ميتافيزيقيٌّ. ورَفْضُ اعتبارِ المآل الأُخْرَوِيِّ للإنسانِ عند النَّظَرِ في حاجيَّاتِهِ، عنوانٌ ميتافيزيقيٌّ يُنْكِرُ الأُخرويَّ أو يَسْتَخِفُّ بِقِيمَتِهِ.

---

(1) بيتر مدور Peter Medawar (١٩١٥ ـ ١٩٨٧م): عالم بيولوجيا بريطاني الجنسية، من أصل لبناني. مكتشف التحمل المناعي المكتسب.
Peter Brian Medawar, *Memoirs of a Thinking Radish: An Autobiography*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

(2) Peter B. Medawar, *Advice to a Young Scientist*, New York: Harper & Row, 1979, pp.104 - 106.

المبحث الثالث

العالمانية، دلالة

لا يَحْسُنُ بالبحث أن يَقِفَ عند اللَّفْظِ، وإنَّما عليه أنْ يَدْرُسَ الهالةَ الدّلاليَّة لِلمُصْطَلَحِ حتَّى يَبْلُغَ قَلْبَهُ، ولا يمكن أن يفعل ذلك حتى يدرس الإشكاليات المطروحة في تعريفه، ثم أَشكالَهُ الواقعيَّة التي تُفْصِحُ عن سَعَتِهِ المفهوميَّة.

المطلب الأول

إشكاليات التعريف الاصطلاحي

إنّ عُسْرَ وَضْعِ اليَدِ على تعريفٍ جامعٍ مانِعٍ للعالمانيَّة يعود إلى عَدَدٍ من العوامل، أَهَمُّها الاضطرابُ الحاصل واقعيًا في حَصْرِ دلالةِ المصطلح، واختلافِ أَشْكالِه تَبَعًا لِزاوية نظر الباحث، وتَمَلُّصِ المصطلح من طبيعة الثَّبات على حالٍ واحدةٍ.

المقصد الأول: اضطراب التعريفات المعجمية:

على الرَّغْم من مركزيَّة مبدأ العالمانية في المنظومة الفكرية التنظيريَّة والبناء العملي الواقعي للثقافة الغربية، إلّا أنّ مصطلح العالمانية لا يحمل وَجْهًا واحدًا في التَّصَوُّرِ الغربيّ. ويكفي المرءَ أنْ يُلقيَ نظرةً عَجِلَةً على التَّعريفات في المعاجم السياسيَّة والاقتصاديَّة والفلسفيَّة لِيُدرِكَ تفاوت هذه التَّعريفات عُمقًا وتمدُّدًا.

وقد ساهَمَ في تثبيتِ الاضطراب الاصطلاحيّ نزوعُ بعض التَّعريفات إلى النَّظرِ إلى العالمانية على أنّها مُجرَّدُ موقفٍ إجرائيٍّ، وهو مذهب تسطيحيٌّ لهذا المفهوم العميقِ الذي ينطلق في جميع أشكاله المعاصرة من رسوخٍ أيديولوجيٍّ يتضمَّنُ موقف الإنسان من المنظومة الكونيَّة، وهو في أَضْيقِ أَشْكالِه يَتْرُكُ السَّاحةَ لِلفِعْلِ الدينيّ في دائرة النُّسُكِ الشعائريِّ والإحساس الوجدانيِّ الفرديِّ المنْحَسِرِ وراء الأفعال الخاصَّة التي لا تتماسُّ مع حركة الجماعة.

لسنا نزعُمُ بهذا الرَّصْدِ الاستقرائيِّ وجودَ خلافٍ حول الجوهر الصّلب للمبدأ العالمانيّ، فليس الأمر كذلك، وإنّما نحن بصدد تقريرِ أنّ الخلاف بين التعريفات يعودُ أساسًا إلى سَعَةِ رُقْعَةِ الموضوع الذي يُظلِّلهُ هذا المفهومُ في إدراكات الإنسان والجماعة والدَّولة وممارساتهم، وزوايا النَّظر.

لقد تعدَّدَتْ التعريفاتُ المعجميَّةُ لمصطلح العالمانية في المراجع الأكاديميّة الغربيّة وتنوَّعَتْ، فالبعض عرَّفها بأنها «نزع القداسة عن كلّ شيء»، والبعض رَبَطها بعملياتِ التَّرْشيد الماديَّة، كما رَبَطها فريق آخرُ بالتَّفكيك، وهكذا[1]. وهو تنوُّع بلغَ درجةَ الإزعاج في كثرتِهِ.

وقد أَوْرَدَ معجمُ «*Dictionary of Modern Sociology*» عددًا كبيرًا من تعريفات «عالماني» و«علمنة»، ثم وَصَلَ مُحرِّرُ المعجم إلى حالٍ من اليأس بسبب اختلاط الدّلالات، فاقْتَبَسَ من مقالِ «شاينر» العبارة الآتية: «إنَّ النتيجة المناسبة التي يمكن التَّوَصُّلُ لها [بعد دراسة] الإيحاءات المختلفة والظواهر المتعددة التي يشير لها مصطلح «علمنة» هو أن نُسْقِطَهُ كُلِّيَّةً وأن نستخدم بدلًا منه مصطلحاتٍ مثل «إحلال» «transposition» أو «تَمايُز» «differentiation» لأنها عملياتٌ أكثر وصفيَّةً وحِيادًا»[2].

المقصد الثاني: التمييز بين أشكال المصطلح:

من مُعوِّقات الإدراك الموضوعيّ الشامل لمفهوم العالمانيّة، الخَلْطُ بين مستوياتٍ متنوّعةٍ، وزوايا مختلفةٍ للنَّظر عند صناعة التعريف. ولعلّنا هنا نحتاج أنْ نتحدّث عن أهمِّ أَوْجِهِ البسط التَّعريفيِّ:

المعنى اللُّغويّ:

دراسة المعنى اللُّغويِّ المحفورِ في حروفِ اللَّفظِ وأُصولهِ الإتمولوجيّةِ، ضرورةٌ منهجيَّةٌ لا مَحِيْدَ عنها لإدراكِ حقيقةِ العالمانيّة والوصول إلى جوهرها الصّلب، لكنْ يجب ألّا يقفَ الباحثُ عند هذا الحدِّ إذا أراد الإحاطةَ الدقيقة الواعية غير المجملة بهذا المفهوم، إذ إنّ الإطار اللُّغويّ قاصِرٌ عن استيعاب هذا المصطلح الحيِّ النَّامي والمضطرب المتلوِّن. إنّ دراسة المعنى اللُّغويَّ

---

(١) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مقال «تعريف مفهوم «العلمانية» فى العالم الغربى».

(٢) المصدر السابق.

لمصطلحِ «عالمانية»، ضرورةٌ منهجيَّةٌ لاسْتِكْناهِ شيءٍ من جَوْهرِ المصطلح، لكنَّهُ مع ذلك مجرَّدُ خُطوةٍ أُوْلى لِلغايةِ المعرفيَّةِ القُصوى.

المعنى في سياقاته التاريخية:

تُعتبر العالمانيّة تجربةً بشريّةً تُدْرَسُ عن طريق تتبّع دبِيْبِها على الأرض، ولا يمكن أنْ يُنظر إليها على أنّها حقيقة معرفيَّةٌ أَوَّلِيَّةٌ كالرّياضيّات، ولا معرفيَّةٌ غُنُوصِيَّةٌ قائِمةٌ على الإلهام الفردِيِّ، ولا معرفة إلٰهيَّة نابعة من المدَدِ الإلٰهيِّ. إنَّ الدِّراسةَ الواعيةَ والمتأنِّيَةَ للعالمانيّة يجب أن تمرَّ على مراحل النُّشوء والتطوُّر المتتالية للمذهب لتميّز الظَّواهر الظرفيَّة له عن حقيقتِهِ الثَّابتة، ولإدراك المآلاتِ الممكنة له في زماننا.

المعنى عبر الرؤى المعرفيّة:

الحقيقةُ الموضوعيَّةُ للعالمانيّة لها عِدَّةُ زوايا من الممكن أن تُعرَّفَ من جهتها؛ فعالِمُ الاجتماع يرى العالمانيّة ظاهرةً متعلّقة بتطوُّر البنى الاجتماعية، وعالِمُ السياسة يراها معادلةً سياسيَّةً مخصوصةً، ويراها الفيلسوف فِكْرةً في الإبستمولوجيا، أمّا عالِمُ الشَّريعة المسلم فيراها مفهومًا عقيديًّا ومنهجًا في التشريع، ولذلك فإنّ كلَّ تعريفٍ لا بُدَّ أن يُربط بزاوية النَّاظرِ التَّخَصُّصِيَّةِ إلّا إنْ أُريدَ منه أن يُحيط بالمفهوم من كُلِّ زواياه.

المعنى الدِّعائي:

تمييز الحقيقة اللغويّة والتاريخيّة والتخصّصيّة عن المعنى الدِّعائي التَّجميليِّ ضرورةٌ معرفيَّةٌ لأنَّه يقي الحفر النَّقديَّ من انحرافاتِ الولاءات الأيديولوجيَّة، ولا سبيل للتَّنائي عن المعنى الدِّعائي إلّا بتحقيق المعاني الثلاثة السابقة.

إنَّ حَبْسَ ظِلِّ النَّظَرِ عند حدود التَّعريف اللُّغويّ أو انقطاع النَّظر عند الأشكال التاريخيَّة سيؤولُ بالنَّاظر إلى الانحراف عن مطْلَبِ معرفةِ العالمانيَّة في ظهورها الحالي كما سَيُلَبِّسُ عليه جُهده للكشف عن الجوهر الثابت للعالمانيّة.

كما أنَّ تجاوز الأصل اللُّغويِّ وسَيْرُورةَ المذهبِ على بساطِ التَّاريخِ قد يُوقِعُ الباحثَ في أَسْرِ المظاهِرِ الظَّرفيَّة الأَحْدَثِ؛ فَتَتَدَاخَلَ أمامَهُ المعاني الأصيلةُ من الطَّارئة في عمله للكَشْفِ عن النَّواةِ الصُّلْبَةِ لِلْمذهبِ.

أمّا الاقتصارُ على زاويةِ نظرٍ معرفيَّةٍ واحدةٍ عند تعريف العالمانيّة، فذاك مفيدٌ لتحقيقِ انطباعٍ عميقٍ وثابتٍ عن المذهبِ لكنَّهُ سيمنح الباحثَ قراءةً تجزيئيَّةً مُوهِمةً تُفْسِدُ عليه نُزُوعَهُ إلى الإحاطة بالحدود والماهيَّة.

ويعتبر الوقوع في أَسْرِ التَّعريف الدِّعائي شَرُّ ما يمكن أن يقع فيه الباحث؛ لأنَّهُ يُفْقِدُ العمل التَّعريفيَّ أَهَمَّ خِصِّيصةٍ فيه وهي الموضوعيَّة؛ ليتحوَّلَ التعريفُ من الكشف عن موجودٍ إلى صناعة عَدَمٍ منشود.

إنّ القراءة التعريفيَّة تحتاج إلى أن تَفْحَصَ المذهب في نشأته ونُموِّه، وحركته وسكونِه، وأنْ تُقَلِّبَهُ على كُلِّ جوانبِه، وأنْ تَغُوصَ في طبقاته حتّى تُمْسِكَ بحقيقته الثابتة التي لا يكون المذهب ذاتُه إلّا بها.

المقصد الثالث: العالمانية مفهوم متغيّر:

إنَّ الكشف عن الدّلالة الاصطلاحيّة للألفاظ الدالة على المذاهب الفكريّة يكون قريبًا إلى اليد بقدر ثبات المذهب على نهج واحد وجمودِه على صورةٍ واحدةٍ وتَأَبِّيْهِ على التحوُّل والتغيُّر، وهذا أمر مشهود في المذاهب القائمة على التصوُّرات المجرَّدة التي لا تُنْشِئ لنفسها وجودًا عمليًّا على الأرض في قالب مُؤسَّسيّ أو فردِيٍّ صِداميٍّ، وتَتَنَاءى المذاهبُ عن الخضوع لتعريفٍ واضحِ الحدود كُلَّما نَزَعَتْ إلى التغيّر والتكيّف والتطوّر طلبًا للنجاعة أو القبول.

ومصدر هذه الصعوبة في ضبط تعريفاتٍ للمذاهب الحيَّة المتقَلِّبَةِ هو تراكم الظّواهر الظرفيّة التي تُغَشِّي النَّواةَ الصُّلْبَةَ الجامدةَ للمذهب؛ فإنَّ ظهور المذهب بأكثرَ مِنْ صُورةٍ في أزمنةٍ أو أمكنةٍ مختلفةٍ يستدعي من الباحث أن يجتهد في فَكِّ عارضِهِ عن ثابتِهِ لِيَصِلَ إلى ماهيَّةِ الشَّيْءِ (Quiddity) التي هي

ما يكون «به الشيء هو هو»[(١)]. وهي عمليَّةٌ تكْتَنِفُها مخاطرُ كثيرةٌ وتتَّسِعُ فيها هوامِشُ الخطأ كُلَّما كان للمذهب أكثر من وجه، ولذلك تتعدَّدُ التَّعريفات في المذاهب المتغيّرة على نحوٍ أكبرَ من المذاهب الجامدة.

والنَّاظِرُ في أمر العالمانية ـ في الغرب والشرق ـ يُدرِكُ أنّها مصطلحٌ نامٍ متغيّر، يتحرَّكُ من البسيط إلى المركَّبِ ومن السَّهل إلى المتشعِّبِ. فقد بدأتْ «العالمانية» السياسيّة كمصطلح يُقْصَدُ به مُصادَرةُ أملاك الكنيسة، ثم تحوَّلَتْ إلى قيمةٍ كونيَّةٍ مُهيمِنة على الفكر والحِسِّ، ومستوعِبةٍ للعقيدة والقانون والأخلاق. لقد وُلِدتْ كموقفٍ إجرائيٍّ من ممتلكات الكنيسة ثم تَغَوَّلَتْ في شكلِ مُعتَقَدٍ كُلِّيانيّ مُستوعِبٍ لتصوُّراتِ الفَرْدِ والجماعة.

ثم إنّ العالمانية اليوم ـ كممارسة ـ ليست سواء في الغرب والشرق، وليست سواء حتى في البلاد ذات الثِّقَلِ الكاثوليكي أو الأرثودكسي والأخرى ذات الثّقل البروتستانتيّ، كما أنّ حالها في البلاد التي عَرِفَتْ صراعًا حاميًا مع الكنيسة (عامّةُ الدُّول الأوروبية) غيرُ تلك التي لم تعرفْ هذا الصّراع (مثل الولايات المتحدة الأمريكية). والأمر كذلك في الشَّرق، وهو ما يظهر حتى في الجانب الاصطلاحيّ، فالترجمة المقبولة في اللُّغة الهنديَّة لمصطلح العالمانية هي «धर्मनिरपेक्षता» «Dharmanirpeksha»؛ أي: «الحيادية الدينيّة»[(٢)]، وهو ما يُعبِّرُ عن البيئة الهندية مُتعدِّدة النِّحَلِ الدينيّة وجوهر الممارسة العالمانية فيها المخالف مُخالفةً بارزة لجوهرها في البلاد التي لا تَعْرِفُ تَعَدُّدَ النِّحَلِ حيث النِّزاعُ بين المتديِّنين و«غير المتديّنين».

والعالمانيّة كما وَرَدَتْ في كتابات مُفكِّري القرن التاسع عشر في ظلِّ ضعف سلطة الدّولة على الحياة الخاصة للأفراد وحضور السُّلطان الواقعيّ الكبير للكنائس الكاثوليكيّة والبروتستانيّة والأُرثودكسيّة تختلف في بِنْيَتها عن العالمانيّة في القرنين العشرين والواحد والعشرين.

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص٨٤

(٢) S. K. Sinha, "Concept and Practice of Secularism," in A. K. Lal, *Secularism: Concept and Practice*, New Delhi: Concept Pub. Co, 1998, p.19

والإشكال نفسُه قائمٌ عند المقارنة بين حقيقة العالمانيّة في البلاد الغربيّة التي أَفْرَزَتْ تقليصًا ذاتيًّا لمساحة السُّلطان الدينيّ، والبلاد التي استورد حُكَّامُها ومُثقَّفُوها المنظومةَ القِيَمِيَّة الآليَّة للعالمانيَّة.

إنّ هذا التنوُّعَ الثرِيَّ والمزعِجَ، هو أكبرُ عَقَبةٍ أمام الباحث السَّاعي إلى معرفة ما تكونُ به العالمانيَّة نفسَها.

المطلب الثاني

أشكال العالمانية

تُقدِّمُ لنا جُلُّ الكتابات الدّعائية للعالمانية وكذلك المناهضة لها معنًى واحدًا لهذا المصطلح، سلبًا أو إيجابًا، على الرغم من أنّ حقيقة الحال بعيدةٌ عن ذلك كلَّ البعد؛ إذ إنَّ لهذا المصطلح أشكالًا كثيرة تاريخيًّا وجغرافيًّا.

المقصد الأول: أشكال العالمانية تاريخيًّا:

من الممكن أن نُقسِّمَ مفهوم العالمانيّة بمعناها اللُّغويِّ فالحضاري إلى ثلاث مراحلَ، حيث اكتسبت في المرحلة الأخيرة معناها المعاصر:

العالمانيّة الدينية:

هي المرحلة المبكِّرة لمفهوم المفاصَلَةِ بين الدينيّ والعالمي، وتمييز رجل الدِّين الذي يعيش في مَعْزَلٍ عن العالم في مقابل الرَّجُل الشَّعبيِّ الذي يعيش داخل العالم، فرجل الدِّين يعيش بروحه وأشواقه داخل العالم المقدَّس (sacred) في حين يعيش الرجل الشعبي داخل العالم المدنَّس (profane).

استمرَّتْ هذه المرحلة لفترة طويلةٍ استوعبَتْ كامل القرون الوسطى، وقد عرفَتْ مُفاصلةً حادَّةً بين طبقة الكهنوت وطبقة الشعب، واكتسبَ فيها الكهنوت تميُّزًا اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا. كما رسَّخَ هذا التمايزَ مفاهيمُ غُنُوصيَّةٌ في المنظومة القِيَميَّةِ المجتمعيَّة بالتأكيد على امتهان الرَّغبة الماديَّة والإقبال على الدُّنيا، وهو ما عاد سلبًا بعد ذلك على طبقة الكهنوت التي خَذَلَتْ هذا التصوُّرَ بإقبالها على تضخيم ثرواتها الماديّة واستغلال العاطفة الدينيَّة للعامّة في جَمْعِ العطايا والنُّذور ممّا ساهم في الانتقال إلى المرحلة التّالية من مراحل العالمانيّة.

العالمانيّة الماليّة ـ القانونيّة:

تتمثَّلُ هذه المرحلة في تحويل ملكيَّة عددٍ من أملاك الكنيسة إلى السُّلطات المدنيَّة، وذلك ردًّا على استحواذِ الكنيسة على العديد من الأملاك (العالمانيّة) حتى ارتبط الإقطاع في جانب كبير منه بالمال الكنسي الإكليروسي. وقد تأكَّد هذا المفهوم بوضوح في القرن الثامن عشر مع استرجاع السُّلطات المدنية لأملاكٍ كثيرة كانت تحت يد الكنيسة.

لقد كانت الكنيسة تسيطر على مجمل الواقع البشري في الغرب؛ فهي تسيطر على المدارس والجامعات والمستشفيات والمؤسسات الفنيّة والأدبيّة، ولها سلطانٌ مباشِرٌ على السَّاسةِ والعسكريِّين، وهو ما يعني احتكارَها للميدان العام بطريقَيْن مباشِرٍ وآخر غير مباشر[1]؛ ولذلك كان استرجاعُ الأملاك العامَّة من الكنيسة إلى الدولة بدايةً لِفَكِّ ارتباط الكنيسة بأهمِّ مُؤسَّسةٍ مُؤثِّرةٍ في المجتمع، وهي المدرسة، وهي المعركة الكبرى التي خاضها العالمانيون في أوروبا بكلِّ شراسةٍ.

العالمانيّة الحضاريّة:

في هذه المرحلة أُقصِي الدِّين جُزْئيًّا أو كُلِّيًّا عن واقع الحياة. وهي الصُّورة المهيمنة على الأنماط السياسية والاجتماعية والاقتصادية اليوم. يتميَّزُ هذا الشكل العالماني بِبُعْدِهِ الأيديولوجيّ الواضح نَبْرَتِهِ العقائديَّة الحادَّة ونُزُوْعِهِ إلى الشموليّة والرغبة في الهيمنة على الوَعْي الجَمْعِيّ للشَّعب، بالإضافة إلى نزوعه إلى التوسُّع والهجرة إلى بلادٍ لم تعرفِ الكنيسةَ ولم تَعِش الصِّراع بين الكهنوت والسُّلطة الزمنيَّة، كبلاد المسلمين مثلًا.

المقصد الثاني: أقسام العالمانية بالنظر إلى موقفها سلبًا من الدين:

نشأت العالمانيّة أساسًا لِتُحدِّد موقف العقل الإنسانيّ من الدِّين داخل دائرة الدولة والجماعة والفرد. وهي في مبدئها ردُّ فِعلٍ سلبيٍّ من الحضور

(١) Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et Religions Politiques: With a Summary in English*, La Haye; Paris; New York: Mouton, 1982, p.78.

الدينيّ للكنيسة في أوروبا في القرون الوسطى، ولذلك فإنّ طابعها العام هو حَجْزُ الدِّين عن التَّمَدُّدِ أو نَفْيُه كُليَّةً من الوجود، لكنّها مع ذلك ليست رؤية واحدة ثابتة وغير متحوّلة وإنّما تنقسم إلى تدرُّجاتٍ سلبيَّة في تقويمها للدِّين.

ويُمكِنُ للنَّاظر في تاريخ نشوء العالمانيّة فلسفيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا أنْ يَتوقَّع رُدودًا فكريَّة وعمليَّة متغايرة من الحضور الدينيّ، تَبَعًا لِقوَّة الأسبابِ الدَّاعية إلى المفاصلة مع الدِّين وكثافتها التَّاريخيَّة.

من الممكن تقسيم موقف العالمانية من الدِّين إلى ثلاثةِ مذاهب:

العالمانيّة الاستئصاليّة:

تَرْفُض العالمانية الاستئصاليَّةُ «الدِّينَ» بجميع أَشْكالِه وترى فيه خديعةً وضلالةً لا بُدَّ من حماية الفرد والجماعة منه. ومن أَشْهر الرُّوَّاد الذين اختاروا هذا الفهم تشارلز برادلاف[1] مؤسِّسُ منظَّمة «المجتمع العالماني القومي» الذي انتصر صراحةً وبِشِدَّةٍ للقَوْلِ إنّ العالمانية مُعادِيةٌ بطبعها للدِّين، وأنّه لا سبيل للتعايش بينهما؛ بما يلزم من بقاء أحدهما زوال الآخر. فالعالمانيّة بهذا المعنى ليست مُجرَّدَ مفاصَلَةٍ لِلقِيَم الدينيَّة في أمر المجتمع والحكومة والقانون والفلسفة والفنون والثقافة والعلوم، وإنّما هي القضاء على المقدَّس الدينيّ في حياة الإنسان والمجتمع.

العالمانيّة الليبراليّة:

تذهب العالمانيّة الليبراليَّة، على خلاف الوجه الصِّداميّ الأوَّل إلى قَبُول الدِّين في الدولة والمجتمع والدعوة بأنْ يكون له دورٌ إيجابيٌّ في بيئته، وإن كان ذلك دون أنْ تَتَبَنَّى الدَّولة منظومةً دينيَّةً لتكون هي المرجع الكلِّيَّ. تقوم هذه العالمانية على رَفْضِ الهيمنة الدينيَّة مع الإقرارِ بالحاجة إلى الدِّين في عددٍ من مجالات الحياة ودَعْمِ حُضورِه فيها بما يعود على المجتمع بالنَّفْعِ.

---

(١) تشارلز برادلاف Charles Bradlaugh (١٨٣٣ ـ ١٨٩١م): مفكّر إنجليزي وعضو في البرلمان. تمحور نشاطه حول الانتصار للعالمانية والإلحاد

Adolphe S. Headingly, *The Biography of Charles Bradlaugh*, London: Freethought Publishing Company, 1888.

العالمانيّة التّحاصُصِيّة:

لا تدعو العالمانيّة التحاصُصيَّةُ إلى إقصاء الدين بكلِّه من الحياة، وإنّما ترى حَصْرَهُ في جزءٍ مُحدَّدٍ من الوجود والتّعامل معه باعتباره خيارًا فرديًا، إقرارًا منها أنّها لا تملك سُلطةَ إقصاءِ الدِّين وإن كانت لا تُعلن إيجابيَّتَهُ ولا تَحْرِصُ على ازدهارِه ولو في المجالات الضَّيِّقة.

انحاز «هوليوك»، وهو لا أَدْرِيٌّ (agnostic)، في كتابَيْهِ «*Principles of Secularism*» و«*The Origin and Nature of Secularism*» إلى المذهب التَّحاصُصِيِّ؛ إذْ اعتبر أنّ العلاقة بين الدِّين والعالمانية ليست علاقة صراع وإنّما علاقة تخاصُصٍ «exclusiveness» بما يعني أنّهما يَتَمَدَّدان تأثيريًّا على مجالَيْن مُتمايزَيْن، فهما يسيران في خطَّيْن متوازيَيْن دون تَدَافُعٍ ولا تآزر. وقد صَرَّح في مناظرته الشهيرة[1] مع رفيقه ثم خَصْمِه برادلاف أنّ «العالمانية ليست حُجَّةً ضدَّ المسيحيَّة، وإنّما هي مستقلَّةٌ عنها. إنّها لا تُشكِّكُ في ادّعاءات المسيحيّة، وإنّما تقترح طريقةً أخرى. إنّ العالمانيّة لا تزعم أنّه لا نُورَ ولا هِدايةَ في غيرِها، وإنَّما تُقرِّرُ أنّ في الحقيقة العالمانيّة نُورًا وهدايةً»[2]، موضّحًا أنّه «بما أنّ العالمانيّة تقوم على غير أرضيّة الإيمان بالله أو الإلحاد أو المسيحيّة، فلا ضرورة منطقيَّةً عندها للعالمانيين في الجدال في صِدْقِ هذه المواضيع. وتهتمُّ العالمانيّة في سِجالاتها بتأكيد دعاويها الجازمة والدِّفاع عنها لِمُكافَحةِ الرُّؤَى اللاهوتيَّة والنَّصرانيَّة إذا تداخَلَتْ مع التثبيط عن الحركة العالمانية أو الحطِّ منها، وهو ما يمكن أن يتمّ دون الاستطراد في نقاشاتٍ حول حقيقة الإيمان بالله والأصل الإلٰهي للكتاب المقدَّس»[3].

ويَزْعُم هذا التعريف أنّ العالمانية ليست إلغاءً للمُقدَّس إلغاءً كلّيًّا وإنّما هي إلغاءٌ للمُقدَّس الدينيِّ المؤثِّرِ في العالم، والاستعاضةِ عنه بمقدَّسَيْن داخل

---

(١) انعقدت المناظرة في لندن سنة ١٨٧٠م.

(٢) George Jacob Holyoake and Charles Bradlaugh, *Secularism, Scepticism, and Atheism: Verbatim report of the proceedings of a two nights*, public debate between Messrs. G.J. Holyoake & C. Bradlaugh, London: Austin, 1870, p.74.

(٣) George Jacob Holyoake, *The Principles of Secularism*, p.15

العالم هما: المادَّةُ كجَوْهرٍ مبدَئيٍّ، والمنْفَعَةُ كمُحرِّكٍ فاعِلٍ مُنْفَكٍّ عن نموذجٍ أخلاقيٍّ مُتعالٍ.

ليس التصوُّر الهوليوكيُّ مُفْرِطًا في تسامُحِهِ مع الدِّين ـ كما هو الوَهْمُ الذي يُروِّجُه أنصاره في العالم العربيّ ـ إذْ إنَّ العالمانية تقوم عنده على مجموعة أُسُسٍ تَسْلِبُ في نهايتها «الدِّين» كُلَّ فاعليَّةٍ حقيقيَّةٍ في حياة النَّاس، وهي:

- التركيزُ الأَوَّليُّ على الجانب الماديِّ والنَّفْعِيِّ في حياة البَشَرِ.
- الحقيقة موضوعٌ قابِلٌ للتَّجربة والاختبار الماديِّ.
- عقلانيَّةُ المنظومة الأخلاقيَّة واستِغْناؤُها عن السُّلطان الإلٰهيّ والتَّوجيه الدينيّ.

وقد عَرَّفَ هوليوك «العالمانية» تعريفًا أَوْضَحَ في كتابه « *English Secularism*» بقوله: «العالمانيّة هي قانونُ واجباتٍ مُرْتَبِطٍ بهذا العالم مؤسسٌ على اعتباراتٍ إنسانيَّةٍ بَحْتَةٍ، وهي مُوجَّهَةٌ أَساسًا إلى من يعتقدون تقصير اللَّاهوت أو عَجْزَهُ، وأنّه غيرُ جديرٍ بالثِّقة أو غيرُ جديرٍ بالتَّصديقِ»[1].

إنّ التصوّراتِ العالمانيةَ للدِّين تمتدُّ إلى طرفَيْنِ مُتباعِدَيْن: طَرَف سلبيٌّ يَمْتَدُّ إلى الحديث عن تفكيكِ الأُسطورة «demythization» بما يعني خَلْقَ مجالِ نَظَرٍ عَقْليٍّ يَحْتَكِرُ النَّظَرَ الإنسانيّ في مُقابِل التَّفكير الدينيِّ الأُسطوريِّ الموصول بسلطان الدِّين، وهو مَنْهَجٌ مارَسَهُ اللَّاهوتيُّون والمؤرِّخون المعاصرون في دراسة حياة المسيح كما هو في الإيمان الكَنَسيّ (Jesus of faith)، بِفَصْلِ الخُرافةِ عن يَسُوع التَّاريخيّ (Jesus of History)[2]. وهو في مجال الوعي الإنساني يهدِفُ إلى إلغاء «الدينيّ» من مجال التفكير الحضاري بكلِّ أَبْعادِهِ. ومآلُ هذا التَّنظيرِ أنْ يكون الدِّين نقيضًا للعِلم، وبذلك يُعتبَرَ المقابِلَ الطبيعيَّ

---

(١) George Jacob Holyoake, *English Secularism: A Confession of Belief*, Chicago: The Open court publishing company, 1896, p.35

(٢) انظر في تاريخ البحث عن يسوع التاريخي، وإشكالاته
James H. Charlesworth, *The Historical Jesus: An Essential Guide*, Nashville, TN: Abingdon Press, 2008.

للحقيقة، ماديَّةً كانت أم تاريخيَّةً. أما الطَّرَفُ المقابل الإيجابي فَيَمْتَدُّ إلى الحديث عن «declericalization»؛ أي: سَحْبُ السُّلطان عن الهيكل الدينيِّ خارج المجال الفرديِّ الخاصّ، وهو مع ذلك تَصَوُّرٌ مُشْبَعٌ بالنَّظرةِ السلبيَّةِ التقزيميَّةِ «للدِّين» على أنّه حقيقة مُدَّعاة، أو مقولات لاهوتيَّة مؤثِّرة في البناء العقلِيّ والنَّفسيّ السُّلوكيّ للإنسان.

المقصد الثالث: أقسام العالمانية بالنظر إلى علاقة الكنيسة بالدولة:

تُشَكِّلُ علاقة الكنيسة بالدَّولةِ في الغَرْبِ في اختلافها بين القُوَّةِ والضَّعْفِ، والتَّوافُقِ والتَّنافُرِ أنماطًا مُتمايِزةً من العالمانيّات. وقد أَنتَجَتْ واقعًا ظاهِرَ التَّمايُزِ بين هذه البلاد. وأَصْلُ هذه الأشكال نِتاجٌ لعلاقاتِ تَدَافُعٍ وتسوياتٌ لمصالِحَ متقارِبةٍ ومتباينةٍ، ونتيجةً لطبيعة هذا التَّنازع وحِدَّته ومصالِحِ أَطْرافه فقد اتَّخَذَتْ العالمانيّةُ شَكْلَها القُطْرِيَّ.

ومِنْ أهمِّ أنماط العالمانيّة في هذا السِّياق:

ـ الفَصْلُ التامُّ بين الكنيسة والدَّولة، وهو النَّمُوذج الفرنسيُّ[1]: وهذا النّموذج نتاجُ صِراعِ الدَّولة والمجتمع مع الكنيسة ذات المخالِبِ. وهو صراعٌ مَرِيرٌ، افْتَكَّتْ فيه الدَّولة حُقوقَها بصعوبةٍ وبطءٍ، ولذلك فهي تتعامل اليوم مع هذا الموضوع بريبةٍ دائمة وتوجُّسٍ حادٍّ. وقد خاضت الدَّولة هنا صراعها الأكبر في مجال التعليم، مُضْفِيَةً قَدَاسَةً على الفَصْلِ التَّامِّ بين التَّعليم ومقولات الدِّين وقِيَمِهِ، وذلك للحفاظ على ذاتيَّةِ البِناء اللادينيّ للمجتمع وأفكاره الكُليَّة. وتُعتبر التَّجرِبةُ الشُّيوعيَّةُ أَعْظَمَ حِدَّةً في تأكيد هذه المفاصلة باتّخاذها الإلحاد عقيدةً للدَّولة بجميع مرافقها، ومحاربتها الإيمان الديني وعدم الاعتراف به حتّى في المجال الخاصّ. ويعود هذا التطرُّفُ إلى أصول المذهب الماركسيِّ الذي تَبَنَّتْهُ الدُّوَلُ الشُّيوعيَّة، والذي يرى في الدِّين «أفيونًا للشعوب» تستغِلُّهُ طبقةُ رجال الدِّين والأرستقراطيين في تخدير الطبقة المسحوقة بأماني

---

(١) على اعتبار أنّ اللائيكيّة نمط مخصوص من العالمانيات.

الأُخرويَّات ومقولات الخُنُوع والخُضُوعِ للظُّلَمَةِ الذين يسرِقُون ثرواتهم ويمنعونهم حقوقهم.

ـ الكنيسة مُؤسَّسةٌ عامَّةٌ جُزئيًّا، وهو النَّموذج الألماني: لم تُشكِّلْ قضيَّةُ صراعِ الدَّولة مع الكنيسة مبدأ التاريخ السياسيّ لألمانيا، وإنّما كان الصِّراعُ والتَّعايشُ بين الكاثوليك والمنْشَقِّين البروتستانت العلامةَ الفارقةَ في تاريخ التَّعايُشِ المجتمعيّ ـ السياسيّ. وقد فتحَ غيابُ الحساسيَّةِ الفائقة في علاقة الدَّولة بالكنيسة المجالَ لأن تترُكَ الدَّولةُ جُزءًا من فضائها الواسع للكنيسة.

اعترف الدستور بالتجمعات الدينية، حاصرًا نشاطها في خدمة المصلحة العامَّة، وينطبق هذا على جميع الطَّوائف والأديان دون تمييزٍ. فَعَلى الصّعيد الاجتماعيّ المحلِّي مثلًا، تتدخَّل الكنائس وفق أحكامٍ مؤسساتيَّةٍ متعدِّدة، وفي مجالاتٍ مختلفة [التكوين المهنيّ، المساعدة الاجتماعيَّة، التنمية الإنسانيَّة، الصراع ضد الحرمان والفقر، الصحَّة... إلخ]، وفي أوساطٍ معيَّنةٍ [أطفال، شباب، معاقين، كبار السِّنّ.. إلخ].

«وعلى الصعيد الاقتصادي، تم الاعتراف بالكنائس كمؤسسات سياسية تشارك في المنفعة العامة وتدفع الضرائب. يقصد بذلك «الضرائب الكنسية» أو «Kirchensteuer». وهذا يساهم في تمويل أوجه نشاط الكنائس المعترف بها. وعلى الصعيد المدرسي، أخيرًا، نجد التعليم الدينيّ هو شكل من أشكال التعليم النظامي في المدارس العامة، دون رقابة حقيقية من الدَّولة. وعمليًّا فالتعليم الديني مادة إجباريَّة لها الأهميّة نفسها مثل بقيّة المواد الأخرى في السَّنوات الدراسيَّة عند التلميذ حتى مرحلة البكالوريا أو السَّنة الأخيرة من التعليم الثانوي. ويستطيع التلميذ منذ سنِّ الرابعة عشرة اختيار درسٍ في الدِّين أو الأخلاق وله الحريّة في ذلك»[١].

ـ الكنيسة مُتَّصِلةٌ سياسيًّا بالدَّولة: وهو النَّموذج البريطانيّ والنرويجيّ حيث التَّناغم بين الدَّولة والكنيسة راسخٌ في القانون والأشكال الظاهريَّة

---

(١) صلاح علي نيّوف، مقدمة في العلمانية، مع قراءة في النموذج الفرنسي، نسخة إلكترونيّة.

للدّولة. تمنح الدَّولةُ في هذا النموذج الكنيسةَ امتيازاتٍ كبيرةً كتلك المعطاة إلى الكنيسة الأنجليكانيّة في بريطانيا، وتسمح للدِّين بالحضور في ميدان التَّعليم والأعياد الرسميَّة، وبعض هذه البلاد، كاليونان، ينصُّ على الدِّين الرسميّ للدَّولة[1].

إنَّ قراءة أثرِ هذه العلائق في الواقع الغربي سبيلٌ لِفَهْم أشكال الحضور الدينيِّ المتنوّعة في البلاد الغربيّة؛ إذ إنّ هذه الشبكة من العلاقات المحدَّد مسارها بدقَّة ذات أثر مباشر في صناعة الأشكال الدينيَّة وحصر سلطانها.

المقصد الرابع: أقسام العالمانية بالنظر إلى مساحة سلطانها:

قَسَّمَ عبد الوهاب المسيري العالمانية إلى قسمين:

«١ ـ **العلمانيَّة الشَّاملة**: رؤيةٌ شاملةٌ للواقع ذات بُعْدٍ معرفيٍّ (كُليٍّ ونهائيٍّ) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدِّين والمطْلَقاتِ والماورائِيَّات (الميتافيزيقيَّة) بكلِّ مجالات الحياة. فإمَّا أَنْ تُنْكِرَ وجودها تمامًا في أسوأ حال، أو تُهمِّشها في أَحْسَنِهِ، وترى العالَمَ باعتباره ماديًّا زمانيًّا كُلُّ ما فيه في حالِ حَرَكةٍ ومن ثم فهو نِسْبيٌّ. ويتفرَّعُ عن هذه الرؤية منظوماتٌ معرفيَّةٌ (الحواسّ والواقع الماديُّ مصدر المعرفة) وأخلاقيَّةٌ (المعرفة الماديَّةُ المصدر الوحيد للأخلاق) وتاريخيَّةٌ (التاريخ يتَّبِعُ مسارًا واحدًا وإنْ اتَّبَعَ مساراتٍ مختلفةٍ فإنه سيؤدّي في نهاية الأمر إلى النُّقطة النِّهائيَّة نفسِها) ورؤية للإنسان (الإنسان ليس سوى مادة، فهو إنسان طبيعيٌّ/ مادِيٌّ) والطَّبيعة (الطبيعة هي الأخرى مادَّةٌ في حال حركةٍ دائمةٍ). كُلُّ هذا يعني أنَّ كلَّ الأمور في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير تاريخانيَّة زمنيَّة نسبيَّةٌ. ولذلك يمكن تسميةُ العلمانيَّةِ الشَّاملةِ «العلمانيَّةَ الطبيعيَّةَ/ الماديَّةَ» أو «العلمانيَّةَ العَدَميَّةَ».

٢ ـ **العلمانيّة الجزئيَّة**: هي رؤية جُزئيَّةٌ للواقع (برَجْماتيَّة إجرائيَّة) لا تتعامل مع الأبعاد الكُليَّة والنهائيَّة (المعرفيَّة) ومن ثم لا تَتَّسِمُ بالشُّمول.

---

(١) See Hans-Georg Ziebertz and Ulrich Riegel, *Europe: Secular or Post-Secular?*, Berlin: Lit, 2008, p.24.

وتذهب هذه الرُّؤية إلى وجوب فَصْلِ الدِّين عن عالم السياسة وربَّما الاقتصاد، وهو ما يُعبَّر عنه بعبارة «فَصْلِ الدِّين عن الدَّولة». ومثل هذه الرؤية الجزئية تَلزَمُ الصَّمْتَ بشأن المجالات الأخرى من الحياة. كما أنها لا تُنْكِرُ وجودَ مُطْلَقاتٍ وكُليَّاتٍ أخلاقيَّة وإنسانيَّة وربما دينيَّة أو وجود ماورائيَّات وميتافيزيقا. ولذا لا تتفرَّعُ عنها منظوماتٌ معرفيَّةٌ أو أخلاقيَّة. كما أنَّها رُؤيةٌ مُحدّدة للإنسان، إلَّا أنهَّا تراهُ إنسانًا طبيعيًّا ماديًّا في جوانب من حياته ـ رُقْعَة الحياة العامَّة ـ وكفى، وتَلزَمُ الصَّمْتَ فيما يتَّصِلُ بالجوانب الأخرى من حياته. ويمكن تسمية العلمانيَّةِ الجزئيَّةِ «العلمانيَّةَ الأخلاقيَّةَ» أو «العلمانيَّةَ الإنسانيَّةَ»»[1].

يُعتبَرُ التَّقسيم الذي قدَّمَهُ المسيريّ من أَدَقِّ التَّقسيمات المتعلِّقة بالمساحات التي تتمدَّدُ عليها العالمانيَّات واقعيًّا، غير أنَّ المسيريّ يُنازع في دعواه أنَّ العالمانيَّة الجزئيَّة «لا تتعامل مع الأبعاد الكُليَّةِ والنهائيَّةِ»؛ فإنّه لا تخلو منْظُومةٌ تنظيميَّةٌ من رؤيةٍ كُليَّةٍ كامنةٍ فيها.

إنّ الفارقَ الحقيقيَّ بين العالمانيَّةِ الشَّاملةِ والعالمانيَّةِ الجزئيَّةِ هو في مقدار التَّسامح مع الدِّين في مَنْحِهِ حقَّ الوجود على الرغم من أصل الموقف السَّلبيِّ من جوهر مُماسَّتِه للحياة وتأثيره فيها، وليس في أمر التَّعامل مع هذه الأبعاد الكُليَّة، فالعالمانيّة الجزئيّة هي نظرة عقيديّة مبدئيّة مُصارِمةٌ لِلدِّين في بابٍ واحد أو أبوابٍ عدَّة، ومُتسامحةٌ مع حُضورِهِ في أبوابٍ أُخرى، وهي في مُصارمتِها لِلدِّين كما في تسامحها معه تَنْطَلِقُ من مبدأٍ أَوَّليٍّ يُعطي حقَّ البَذْل والمنع لِعقيدةِ العَلْمَنَةِ، فهي في مَنْعِها الحضور الديني تنطلق من حقٍّ مبدئيٍّ لمشاقَقَةِ الدِّين، وعندما تسمح له بالظُّهور والتَّأثير فإنَّها تُعطِيه هذا الحقَّ انطلاقًا من تصوُّرٍ مبدئيٍّ يُقرِّرُ أنَّ لِلنَّاسِ أنْ يُمارِسوا تَدَيُّنَهُم في حدودٍ لا تَضُرُّ بأصلِ هَيْمَنَةِ الدَّهْرِيَّةِ على الوُجود.

---

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مادة: علمانية.

المبحث الرابع

تعريف العالمانية

لقد وَصَلْنا الآن إلى غاية ما نريد من سَبْرِ حال العالمانيَّةِ لُغةً ودلالةً، وهي أنْ نُدْرِكَ لُبَّ هذا المصطلح، والذي يكون به، وبدونه لا يكون. والمرجوّ أنْ نَصِلَ إلى ضبطِ تعريفٍ مُحْكَمٍ نَخْرُجُ به من اضطراب المكتبةِ العربيَّةِ التي قدَّمَتْ تعريفاتٍ اصطلاحيَّة لا يَفِيْ جُلُّها ببيان النَّواةِ الصُّلْبةِ لَهُ.

المطلب الأول

إشكالات في أهم التعريفات الرائجة للعالمانية في الكتابات العربيّة

اهْتَمَّ الكُتَّابُ العربُ على تعدُّدِ مشاربهم وتوجُّهاتهم بالبحث عن تعريفٍ علميٍّ مُنْضَبِطٍ للعالمانيَّة، وقد جاءت تعريفاتُهم بألوانٍ مختلفةٍ وحدودٍ متفاوتةٍ، وقد ظَلَّلَ الكثيرُ منها مساحاتٍ واسعةً من ماهيَّةِ المصطلح، ولكنَّ في مُجْمَلِ هذه التَّعريفاتِ قُصورٌ عن الطَّابع الجامِعِ المانِعِ الـمُرَاد.

وجَوْهَرُ الإشكال في تعريف العالمانيَّة في العالم العربي يعود إلى عددٍ من الأُمور، منها:

١ ـ المنحى التَّبْسِيطيُّ الذي يتجاهَلُ تَعدُّدَ أنماطِ العالمانيَّة ومجالاتِها، فهو يريد صياغتها في قالَبٍ تعريفيٍّ واحِدٍ، وجامِدٍ، وكُلِّيٍّ، وأُحادِيٍّ.

٢ ـ التَّعريفُ السَّلْبيُّ للعالمانيَّةِ بِسَلْبِها الخاصيَّة الموضوعيَّةَ الذاتيَّةَ واعتبارها مُجرَّدَ غيابٍ للدِّينِ عن مجالات الحياة أو بعضها، ولذلك شاع القول بتعريب العالمانية على أنّها «اللادينية». وفي هذا المعنى يقول مُحقِّقُو كتاب «إعادة العالمانيّة»: «يجب أن يُنْظَرَ إلى العالمانيَّة على أنها حضور. إنّها شيء، ولذلك فهي بحاجةٍ إلى تطوير وفَهْم. سواءٌ اعْتَبَرْناها أيديولوجية أَمْ نظرة كونيَّة، أو موقِفًا من الدِّين، أو إطارًا دستوريًّا، أو مجرَّدَ خاصيَّة لمشروعٍ آخر ـ لِلعِلْم أو لِنَسَقٍ فلسفيٍّ خاصٍّ ـ فالعالمانيّة ليست مجرّد غيابٍ للدِّين، إنّها شيء نحتاج أن نتدبَّرَهُ بِعُمقٍ»[1].

٣ ـ عَدَمُ التَّمييزِ بين معاني كلمةِ «دين» ـ مُقابِلًا للعالمانية ـ بما يُفسِدُ النَّظَرَ عند الحديث عن العالمانيَّةِ ضمن الفضاء الروحيّ النصرانيّ في مقابل العالمانيّة ضمن الفضاء الإسلاميّ.

---

(١) Craig J. Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen, eds. *Rethinking Secularism,* p.5.

٤ ـ تعريفُ العالمانيّةِ في كُليَّتها بتعريفِ العالمانيَّةِ الشَّاملةِ، على الرغم من أنّ العالمانيّة الشَّاملة أَقَلُّ حُضورًا في جميع أنماط العالمانيَّاتِ في وَجْهَيْها النَّظريِّ والتَّطبيقيِّ؛ إذْ لا تكاد تُعْرَفُ خارج الدُّول التي حَكَمَتْها الأَنْظِمَةُ الشُّيُوعيَّةُ. ومن هذه التَّعريفاتِ القولُ إنّ العالمانيَّة هي «عَزْلُ الدِّين عن حياة الإنسان فردًا كان أو مجتمعًا، بحيث لا يكون للدِّين سُلطانٌ في توجيهِه أو تثقيفِه أو تربيتِه أو التشريعِ له، وإنّما ينطلِقُ في الحياة بِوَحْيِ عَقْلِه وغرائزِه أو «دوافعِه النفسيَّةِ»، وبعبارةٍ أُخرى: «عَزْلُ اللهِ ـ تعالى ـ عن حُكْمِ خَلْقِهِ، فليس له عليهم سُلطانٌ، كأنّما هُمْ آلهةٌ أَنْفُسُهم، فهم يفعلون ما يشاؤون، ويحكمون ما يريدون ولا يُسْأَلُون عمَّا يفعلون»[1]. وهذا التَّعريف القاصر شائِعٌ عند الكُتَّاب المسلمين العرب.

٥ ـ التَّعريف الدِّعائيُّ: هو تعريفٌ يقتصِرُ على جانبٍ من أَصْلِ التَّعريف أو بعضِ أَثَرِه، أو شيءٍ لا تَصِلُهُ به صِلَةٌ جوهريَّةٌ، ومن هذه التَّعريفات، تعريفُ العالمانيّ محمد أركون[2]؛ إذْ قال: «فالعَلْمَنَةُ كما نفهمها تَتَرَكَّزُ في مُجابَهَةِ السُّلطاتِ الدِّينيَّة التي تَخْنُقُ حُريَّةَ التَّفكيرِ في الإنسانِ ووسائلَ تحقيقِ هذه الحريَّة»[3]. وهو تعريفٌ تبشيريٌّ يُعرِّفُ العالمانيّة بما ليس من جَوْهَرِها ولا حتَّى من نتائجها الحتميَّة، إذ إنّ الاتحادَ السُّوفياتيَّ وأنظمةَ الحُكْمِ في البلاد العربيَّة عالمانيَّةٌ، كلّهم قد خَنَقُوا حُريَّةَ التَّفكير ووسائلَ تحقيق هذه الحريَّة على الرغم من التزامهم بأُصولِ العالمانيَّةِ، سواءٌ الشاملة أم الجزئيَّة.

---

(١) يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام، القاهرة: دار الشروق، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، ص١٥ ـ ١٦.

(٢) محمد أركون (١٩٢٨ ـ ٢٠١٠م): أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون. جزائري، من رموز العالمانيين العرب. عرف بدعوته إلى نزع القداسة عن النص القرآني وتناوله كوثيقة تاريخية قابلة للتفكيك والنقض. من أهم مؤلفاته:
"*Lectures du Coran*" و"*Pour une Critique de la Raison Islamique*"

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تعريب: هاشم صالح، ط٢، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، ص٢٩٤.

المطلب الثاني

جوهر المبدأ العالماني

بَدَا مِنْ كتابات هوليوك، وقبله من استقراء الدَّواعي التي أَدَّتْ إلى سَبْكِ هذا المصطلح، وصياغَتِهِ دلاليًّا، وبَثِّهِ معرفيًّا، وتأسيسِهِ واقعيًّا، وتقديسِهِ قِيَميًّا، أنّه مُتَّصِلٌ اتّصالًا وطيدًا برفض الوِصايةِ المتجاوزة [للعالم] على المفاهيم المؤسسة لمعرفة الإنسانِ وحَرَكَتِه ضمن سَعْيِه إلى «الحقيقة» و«المنفعة». إنّ أفكارَ الإنسانِ وعَمَلَهُ، في الدَّائرة الصُّغرى (السياسة) أو الكُبْرى (الحياة بمعناها الأَوْسع)، يجب أن تنطلِقَ من حقيقةِ حقِّ وصايةِ الإنسانِ على نفسِه. وهي تَزْعُمُ أنَّ جَوْهَرَها دعوةٌ للإنسانِ أن يعود إلى نفسه وألَّا «يَغْتَرِبَ» عنها بالخُضُوع لما وراءَ الكَوْنِ.

لِهوليوك عباراتٌ صريحةٌ ومُحْكَمةٌ في بيان هذا التصوُّرِ المبدئيِّ الذي يُشكِّلُ الماهيَّةَ الثَّابتةَ للعالمانيَّةِ؛ فقد قَرَّرَ أنَّ العالمانيَّةَ هي دراسةُ سُبُلِ تحقيقِ الرِّفاهَة البشريَّة فحسب باستعمال الوسائل الماديَّة، وأنّها مرتبِطةٌ بحاضرِ الإنسان، وتَعْمَلُ ضِمْنَ أَدَواتٍ من الممكن اختبارها ماديًّا في هذه الحياة[1]. وتُشجِّعُ العالمانيّة ـ كما يقول ـ الإنسانَ على أَلَّا يَثِقَ إِلَّا في العقل وأَلَّا يَثِقَ في ما لا يَدْعَمُهُ العَقْلُ[2]. ويُقرِّرُ في عبارةٍ مُركَّزةٍ تختصِرُ العالمانيَّةَ إبستمولوجيًّا: «لا تَقْبَلُ العالمانيَّةُ سُلطانًا غيرَ سلطانِ الطَّبيعة، ولا مناهِجَ غيرَ مناهِجِ العِلْم والفَلْسَفَةِ، ولا تَحْتَرِمُ في التَّطبيقِ قانونًا غيرَ قانونِ الضَّميرِ كما تَكْشِفُهُ البَدَاهَةُ البَشَرِيَّة»[3].

---

(١) George Jacob Holyoake, *The Principles of Secularism Illustrated,* p.11.

(٢) Ibid., p.15.

(٣) Ibid., p.14.

ووافَقَ غرايم سميث جَوْهَرَ تعريف هوليوك بقوله: «العالمانيَّةُ طريقةُ نَظَرٍ إلى العالَمِ والحياةِ لا تُحِيلُ إلى المعتقداتِ فوقَ - الطَّبيعيَّةِ»[١]. فالعالمانيَّةُ تُلْزِمُ العَقْلَ أنْ يَحْصُرَ آلةَ الوَعْيِ والتَّدبيرِ فيه ضِمْنَ حُدودِ الأَسْبابِ الماديَّةِ لعالَـمِنا الماديِّ.

وعَرَّفَ شلدون[٢] - في موسوعته السياسيَّة - العالمانيَّة بأنَّها: «فلسفةٌ أو نَظْرَةٌ عالميَّةٌ تُشدِّدُ [emphasizes] على المنظُورَيْنِ الأَرْضِيِّ [worldly] والإنسانيِّ، في مُقابِلِ الرُّوحِيِّ أو الدِّينيِّ، لِتفسيرِ المجتمع والسِّياسات. وكثيرًا ما يُشار إليها على أنّها الأَنْسَنَةُ Humanism والتي هي مُقارَبَةٌ عالمانيَّةٌ تُلْغِي الإلَهَ والإلٰهِيَّ وفوق الطَّبيعيِ والرُّؤى الدينيَّةِ الأُخرى أو تتجاهَلُها عند مناقشةِ السِّياسةِ أو مباشرتها»[٣].

وذهب الفيلسوفُ الوجوديُّ بولس تلّش[٤] إلى إنّ «السيكولاريّ هو ميدانُ الاهتمامات المبدئيَّةِ. وأنَّهُ يَفْتَقِدُ اهتمامًا نهائيًّا؛ إنّه يَفْتَقِدُ المقدَّسَ [. . .] يبدو أنّ المقدَّسَ والسيكولاريّ يُلْغِي كُلٌّ منهما الآخرَ»[٥].

وجاء في الموسوعة الأمريكيَّة: «العالمانيَّةُ نظامٌ أخلاقِيٌّ مُسْتقِلٌّ مُؤَسَّسٌ على مبادِئَ من الأخلاقِ الطَّبيعيةِ، مُسْتَقِلٌّ عن المظْهَرِ الدِّينيِّ أو فوقِ الطَّبيعيِّ [. . .]. إنَّها تُؤكِّدُ القُوى الماديَّةَ في هذه الحياةِ التي لا يمكن إهمالَها دون الوقوع في حماقةٍ أو مَضَرَّةٍ، ومن الحِكْمةِ والرَّحْمةِ والواجبِ الاعتناءُ بها. إنها لا تُصارِعُ المعتقداتِ المسيحيَّةَ، كما أنَّها لا تقول: إنَّهُ لا يوجد هادٍ أو مُنْقِذٌ إلَّا في هذه الطبيعة. إنَّها تُؤكِّدُ بالأَحْرى أنَّ هناك نُورًا وهُدًى في الحقيقة

---

(١) Graeme Smith, *A short History of Secularism*, p.22.

(٢) غارت وارد شلدون Garrett Ward Sheldon (١٩٥٤م -): أستاذ العلوم السياسية والاجتماعية في جامعة فرجينيا.

(٣) Garrett Ward Sheldon, *Encyclopedia of Political Thought*, New York: Facts on File, 2001, p.273.

(٤) بول تيليش Paul Tillich (١٨٨٦ - ١٩٦٥م): لاهوتي وفيلسوف أمريكي من أصل ألماني. من أشهر مؤلفاته: كتابه "*Systematic Theology*".

(٥) Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et Religions Politiques: With a summary in English*, La Haye; Paris; New York: Mouton, cop. 1982, p.79.

العالمانيَّةِ التي تُوجِدُ شُرُوطَها وقوانينَها بطريقة مُسْتَقِلَّةٍ، وتعمَلُ بطريقة مُستقِلَّةٍ، وإلى الأَبَدِ»[١].

ولَعَلَّ أَفْضَلَ تعريفاتِ عُلَماءِ الاجتماعِ للعالمانيَّةِ قَوْلُ ن. ت. مدان[٢] إنَّ العَلْمَنَةَ (وهي آليَّةُ تحويلِ الواقع إلى حالِ العالمانيَّةِ) تُحِيلُ دلاليًّا عادة إلى العمليَّاتِ الاجتماعيَّة ـ الثقافيَّة التي تُوسِّعُ مجالات الحياة (المادِيَّة والمؤسسيَّة والفكريَّة) التي يَضِيقُ فيها طرديًّا دَوْرُ المقدَّسِ[٣].

يُستَخْلَصُ من التَّعريفاتِ السَّابقةِ أنَّ جَوْهَرَ العالمانيَّةِ يتمثَّلُ في النّقاط الآتية:

ـ **الحقيقة النَّفْعِيَّة موجودةٌ داخل العالم**: يجب أنْ يتوجَّهَ الإنسانُ إلى العالَم وأشيائِهِ في سَعْيِهِ إلى اكتشافِ الحقيقة النَّفعيَّةِ التي تتحقَّقُ الرفاهة البشرية عِنْدَ العِلْم بها؛ وكُلُّ انْصِرافٍ إلى ما وراء العالَم لِتحقيقِ السَّعادةِ العاجِلةِ هو انحرافٌ عن مجالِ العَمَلِ البَشَرِيِّ الجادِّ لِتحقيقِ السَّعادةِ الحقيقيَّةِ.

ـ **وجوب السَّعْي إلى تحصيل المنافع الدُّنْيويَّة**: بَيَّنَ هوليوك جَوْهَرِيَّةَ هذا المبدأ بقوله: إنَّه سواءٌ أكانت هناك مَنْفَعَةٌ خارج هذا العالم أَمْ لا؛ فإنَّ الإنسانَ مُلْزَمٌ بتحصيل المنفعة الموجودة في العالم الدُّنيويِّ[٤]؛ فالجهد الإنساني يَجِبُ أَلَّا يَتَوَجَّهَ إلى البحث عن غاياتٍ وراءَ العالَم.

ـ **السَّبيلُ إلى المعرفة داخِلِيًّا ضمن العالم**: وهو مَبْدَأٌ معرِفيٌّ عَبَّرَ عنه هوليوك بقوله: «دراسةُ الطَّبيعةِ كاشِفةٌ لِقوانينِ الطَّبيعةِ. وقوانينُ الطَّبيعةِ تُقدِّمُ التَّوجيهَ الآمِنَ لِلبَشَرِيَّةِ»[٥]. واحتكارُ العِلْم بذلك للرُّؤية الكونيَّةِ علامةٌ على

---

(١) *The Encyclopedia Americana*, International Edition, Connecticut: Grolier Incorporated, 1985, 24/510.

(٢) ت. ن. مدان T. N. Madan (١٩٣٣م ـ): عالم أنثروبولوجيا. أستاذ علم الاجتماع في "Institute of Economic Growth" بالهند.

(٣) Triloki Nath Madan, *Modern Myths, Locked Minds*, New Delhi: Oxford University Press, 1997, p.5.

(٤) George Jacob Holyoake, *English secularism*, p.35.

(٥) Ibid., p.46.

تَعَلْمُنِ الواقِعِ[1].

- **نَزْعُ سُلطانِ المقدَّسِ عن الوَعْيِ الإنسانيِّ**، باعتبار أنَّ وجود المقدَّسِ المتعالي على العَقْلِ والتَّجرِبةِ مُصادِمٌ للمبدأِ العالمانيِّ الذي يَنْزِعُ إلى «فَكِّ السِّحْرِ» «disenchantment» عن العالم.

- **جَوْهرُ العالمانيَّة كامِنٌ في إدراكِ القوانين الماديَّةِ للكَوْنِ واستخراجِ الأخلاقِ النَّفعيَّةِ في الوجود البَشَرِيِّ**: يقول هوليوك: «تَتَمَثَّلُ أهدافُ العالمانيَّةِ في تنظيمِ الشُّؤون البشريَّةِ باعتباراتٍ بشريَّةٍ بحتةٍ تقوم مبادِئُها على الطَّبيعة، وهَدَفُها صناعةُ إنسانٍ مثاليٍّ قَدْرَ الإمكان في هذه الحياة»[2].

- **العَقْلُ الإنسانيُّ هو الوسيلةُ الوحيدةُ لإدراكِ حقيقةِ العالَمِ وسبيلِ المنْفَعَةِ**: المَلَكاتُ الإنسانيَّةُ البَحْتَةُ هي الأداةُ القَصْرِيَّةُ لإدراك الحقيقةِ، فلا يُنافِسُها في ذلك دِيْنٌ أو تُراثٌ (tradition). وقد كانت العالمانيَّةُ الوريثَ الشَّرعيَّ لِعَصْرِ «التَّنْويرِ» المسمَّى أيضًا «بعصر العَقْلِ» «Age of Reason»، لِيَحِلَّ العقلُ مكانَ الكنيسةِ، والفيلسوفُ مكان رَجُلِ الدِّيْنِ، والتَّجرِبةُ مكان الدُّعاءِ. وقد عَبَّرَ إمانويل كانط[3] عن هذا التَّنوير بأنَّه «تحريرُنا من الوِصايةِ التي فَرَضْناها على أنفسنا والتي هي حالُ العَجْزِ عن استعمال إدراكِنا الخاصِّ من غيرِ توجيهٍ من شخصٍ آخَرَ»[4]. كما استعملَ عالمُ الاجتماعِ ماكس فيبر[5]

---

(١) Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor, 1990, 107.

(٢) George Jacob Holyoake, *The Principles of Secularism Illustrated*, p.28.

(٣) إمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م): فيلسوف ألماني. أحد أبرز مفكري «التنوير الأوروبي». تميّزت فلسفته بالدعوة إلى استقلال الإنسان؛ إذ باعتماد الإنسان على عقله بإمكانه أن يكتشف مبادئ المعرفة وأن يعيش دون سند من خارجه، بما في ذلك السند الإلٰهي.
Edward Craig, ed. *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London; New York: Routledge, 2005, pp.488-507.

(٤) Alister E. McGrath, *The Making of Modern German Christology*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993, p.14.

(٥) ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠م): عالم اقتصاد ألماني. أحد أبرز من أثروا في علم الاجتماع في القرن العشرين. تميّز بنظريّته في قراءة تاريخ العقلنة وتخلّص الوعي البشري من أثر «عالم السحر». يعتبر كتابه "*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*" من أعظم المؤلفات تأثيرًا في علم الاجتماع.
The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, p.1053-4.

كلمة «عَقْلَنَة» تقريبًا دائمًا مُرادِفًا لِلعَلْمَنة؛ إذْ هما عنده وَجْهان لمبدأ واحِدٍ[1].

ـ **لا خلاص إلّا بالعلم**: عَبَّرَ هوليوك عن هذا المعنى بعبارةٍ تَكْشِفُ استبطانًا لِتُراثٍ نصرانيٍّ مرفوضٍ: «وَلَّى زَمَنُ الصَّلاةِ مِنْ أَجْلِ الخلاص الدُّنْيَويِّ... من الواضح أَنَّ العَوْنَ الوحيدَ المتاح للإنسان والسَّنَدَ الوحيد الذي من الممكن الاعتمادُ عليه هو العِلْم»[2].

---

(١) Max Weber, ((Science as a Vocation,)) in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. Max Weber, Hans Heinrich Gerth, and C. Wright Mills, London: Routledge and Kegan Paul, 1948, p.139.

(٢) George Jacob Holyoake, *The Principles of Secularism Illustrated*, p.30

المطلب الثالث

التعريف المختار للعالمانية

بعد معرفتنا بجوهر العالمانية وتعدُّدِ أشكالِها يَحِقُّ لنا الآن أنْ نَضَعَ تعريفًا لها يُراعي تعدُّدَ أَنْماطِها دون المسِّ بجوهرها الصُّلْب الثَّابت في كُلِّ صُوَرِها.

وخلاصةُ تعريفنا للعالمانيَّة أنَّها: **مَبْدَأٌ يقومُ على إِنْكارِ مَرْجِعِيَّةِ الدِّيْنِ أو سُلْطانِهِ في تنظيمِ شُؤُونِ النَّاسِ، بعضِها أو كُلِّها، انْطِلاقًا مِنْ مَرْجِعِيَّةِ الإِنْسانِ لإِدْراكِ الحقيقةِ والمَنْفَعَةِ الكامِنَتَيْنِ في هذا العالَمِ.**

وفي توضيحِ ذلك أَقُولُ:

مبدأ: العالمانيّةُ أَصْلٌ تَنْبَثِقُ منه الأفكارُ، وليسَتْ من فُروع الاجتهاداتِ، فهي أَصْلٌ لِتَصوُّراتٍ كُبْرى مُهَيْمِنةٍ على الواقِعِ السِّياسيِّ والاجتماعيِّ والثقافيِّ...

إنكار: تَجَاوزُ سُلطان الدِّيْنِ ليس راجعًا إلى الرَّغْبَةِ المصلحِيَّةِ المجرَّدةِ، ولا إلى اعتباراتٍ ظرفيَّةٍ، وإنَّما يعودُ الأَمْرُ برُمَّتِه إلى عَدَمِ الإقرار بِحَقِّ الدِّيْنِ في التَّدَخُّلِ في شُؤُونِ الخَلْقِ.

مَرْجِعيَّةُ الدِّين أو سُلطانه: ليس للأُلُوهيَّةِ اعتبارٌ على الأرض، فقد يُقِرُّ للإلهِ بالسُّلطان في السَّماءِ لكنَّ الأَمْرَ على الأرض يعودُ إلى الإنسان وَحْدَهُ، فالإلٰهُ ليس مرجِعًا في الأرضِ لأنَّ طبيعةَ الدِّيْنِ أَلَّا يَتَدَخَّلَ في شُؤُونِ العامَّةِ (ولا الخاصَّة أيضًا)، وحتّى لو ادّعى ذلك لنفسه، فإنَّ على الإنسانَ أنْ يُنكِرَ هذا السُّلطانَ الذي نَسَبَهُ هذا الإلٰهُ لِنَفْسِهِ!

تنظيم شُؤونِ النَّاس: يُخْرِجُ هذا الضَّابِطُ مِنْ التَّعريفِ ردَّ الحُكْمِ الدينيِّ في غيرِ تنظيمِ شُؤُونِ الحياةِ في غير العالمانيَّةِ المستوعِبةِ لكامِلِ الوجود الإنسانيِّ.

بعضها أو كلّها: رَدُّ بعض الأمر الدينيّ تُمثِّلُهُ العالمانيَّةُ الجزئيَّةُ، أمَّا ردُّ كُلِّ الأمر فتُمَثِّلُهُ العالمانيَّةُ الشَّاملةُ.

مرجعيَّة الإنسان لإدراك الحقيقة والمنْفَعَة: العالمانيَّةُ لا تَنْطَلِقُ من رَفْضِ الدِّيْنِ، وإنَّما تنتهي إليه من الأَصْلِ الأَوَّلِ المتمثِّلِ في أَنْ يكون الإنسانُ بِمَلَكاتِهِ الذَّاتِيَّةِ المَرْجِعَ الوحيدَ في تحديدِ الحقِّ من الباطل والمنْفَعَة من الضَّرَرِ.

الكامِنَتَيْن في هذا العالَم: هذا العالَمُ هو الحقيقةُ المُتَيَقَّنُ من وُجودِها، والنَّفْعُ الذي فيه مضمونٌ إذا سعى إليه الإنسانُ ضِمْنَ النَّواميسِ المعروفة بدلالة العِلْم، ولذلك على الإنسانِ أَلَّا يَتْرُكَ اليقينَ إلى المشْكُوكِ فيه أو المتَوَهَّم وُجودُه لأَنَّ ذلك من ضَعْفِ العَقْلِ أو هَيْمَنَةِ الوَهْم على وَعْي الإنسانِ. إنَّ العالمانيَّةَ هي الهُرُوبُ إلى العالَمِ رَدًّا على هُرُوبِ النَّصرانيَّةِ الأرثوذكسية من العالَمِ.

المبحث الخامس

اللائيكيّة والعالمانيّة

من معالم المنهج التبسيطي المخِلّ في المكتبتَيْن العربيَّة والغربيَّة، اعتبار كلمةِ اللائيكيَّة الفرنسيَّة مُرادِفًا لكلمة العالمانيّة العربيّة التي تُوافِقُ كلمةَ «سكيولريزم» الإنجليزيَّة، وقد نجم على هذا الخلطِ[1] خطأ كثير. فما هي اللائيكيَّة؟ وبمِ تتميَّزُ عن العالمانيّة؟ وأين يتَّفِقُ هذان المصطلحان؟

---

(١) سبق اعتبار المنظومة الفرنسية ذات شكل عالماني، رغم أنّ هذه المنظومة تُنسب دائمًا إلى اللائيكية، وسيتضح سبب ذلك من خلال بيان موقع اللائيكية من العالمانية.

المطلب الأول

نشأة مصطلح اللائيكيّة

تعقَّبَ بيير فيلا[١] الجَذْرَ «لائيك» (laic-) ومُشْتقَّاتِه في قرابة مئة مقالٍ من المعاجم اللُّغويَّة التَّقليديَّة من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين؛ فلاحظ أنَّهُ قد مَرَّ مُعجميًا بمراحلَ مختلفة، وأَفْرَزَ اشتقاقاتٍ كثيرةً مرتبطة بمرحلة التَّكييف الدّلاليّ لِلَّفْظِ في ظِلِّ دخول هذا المصطلح المعجم السياسيَّ وتَدَافُع قُوى الدَّولة والكنيسة في مجال السَّيطرة أو حقِّ الوجود في المجال العام[٢].

ويرتبِطُ مصطلحُ اللائيكيّة من النّاحية التاريخيَّة بالثَّورة الفرنسيَّة التي كان من ترانيمِها بَيْتَا «ديدرو»[٣]:

«اشْنُقُوا آخِرَ مَلِكٍ. . . بأَمْعاءِ آخِرِ قِسّيسٍ»

"Et des boyaux du dernier prêtre

Serrons le cou du dernier roi"[٤]

وتَسْتَمِدُّ هذه النَّظْرَةُ الغاضِبةُ اكْفِهْرارَها من أَثَرِ «مذهب السَّيْفَيْنِ» «Two Swords Theory» على التَّاريخ الأوروبيّ حيث كان سُلطان الكنيسة فوق كُلِّ سُلطانٍ في مجالات حياة النَّصرانيِّ، فَرْدًا أو طائفةً. ويُعبِّرُ أحدُ السَّيْفَيْنِ عن السُّلطان الزمنيّ للإمبراطور أو الأمير أو الحاكم عامَّةً في البلاد الأوروبيَّة، وأمَّا الآخر فهو سَيْفُ بابا الرُّومِ الكاثوليك، والمتمثِّلِ في السُّلطان الرُّوحيِّ

---

(١) بيير فيلا Pierre Fiala: أستاذ اللغويَّات بجامعة باريس الأولى.

(٢) Pierre Fiala, "Les termes de la laïcité. Différenciation morphologique et conflits sémantiques," in *Mots*, juin 1991, N027, pp.41-57.

(٣) دنيس ديدرو Denis Diderot (١٧١٣ ـ ١٧٨٤م): فيلسوف فرنسي وناقد أدبي. من أعلام عصر التنوير. يعتبر إشرافه على تحرير «الموسوعة» الفرنسية مع لورن دالمبير أهم مساهماته المعرفيّة
The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, p.196.

(٤) يُنْسَبُ هذان البيتان أيضًا إلى فولتير!

على «الشَّعْبِ المسيحيّ»، وهو السَّيْفُ الأعلى الذي يَقْهَرُ كُلَّ ما عَدَاهُ. وقد ثَبَّتَ هذا المذهب الثَّنَويُّ البابا بونيفاس الثامن[1] سنة ١٣٠٢م إبّان نِزاعِهِ مع ملك فرنسا فيليب الرَّابع[2]، في مَرْسُومِه «Unam Sanctam» حيث أَعْلَنَ خُضُوعَ الدَّولةِ وكُلِّ فَرْدٍ فيها لِلسُّلطانِ البابويّ[3].

وقد أَسَّسَ هذا المرسومُ لمجموعةٍ من المفاهيمِ السياسيَّةِ الكُبْرى، ومنها:

- تحت سلطانِ الكنيسة سَيْفان؛ أَيْ: قُوَّتانِ، وهما: القُوَّةُ الدِّينيَّةُ والقُوَّةُ الزَّمنيَّةُ.

- تملك الكنيسةُ السَّيْفان. الأوّلُ الرُّوحيُّ وهو بِيَدِ الكنيسةِ تحت يد رجال الدِّين، أَمَّا الثاني فهو بيد السُّلطة المدنيَّة ولا تستعمله إلّا بتوجيه الكنيسة.

- لا تَسَاوِيَ بَيْنَ السَّيْفَيْنِ، إِذْ يَخْضَعُ السَّيْفُ الزَّمنيُّ لِلسَّيْفِ الرُّوحيِّ تَبَعًا لِعِظَمِ السَّيْفِ الرُّوحيِّ ومَجْدِهِ الأَكْبر. ولِلسَّيْفِ الرُّوحيِّ أَنْ يُوجِّهَ السَّيْفَ الزَّمنيَّ، ويُحاكِمَهُ إذا حاد عن التَّوجيهِ الأَوَّل.

- على الرغم من أنَّ السُّلطان قد سُلِّمَ إلى الإنسان، ويُمارَسُ من طرف الإنسان، إلّا أَنَّهُ ليس سُلطانًا بشريًّا، وإنّما هو سلطانٌ إلهيٌّ سَلَّمَهُ الرَّبُّ إلى بطرس الحواري[4] وثَبَّتَهُ فيه وفي مَنْ يَخْلُفُهُ، ولِذا فَمَنْ يَعْتَرِضُ على السُّلطان

---

(١) البابا بونيفاس الثامن Boniface VIII (بابا ١٢٩٤ ـ ١٣٠٣م): اهتم بونيفاس الثامن بتوطيد سلطان البابوات السياسي، مؤكدًا عمليّة المبدأ الثيوقراطي، ولذلك دخل في نزاعات وتحالفات سياسيّة ليحقق للبابوية سلطانها التام على أوروبا
John W O'Malley, *A History of the Popes: from Peter to the present*, Lanham, Md.: Sheed & Ward, 2010, pp.129-38.

(٢) فيليب الرابع (١٢٦٨ ـ ١٣١٤م): ملك فرنسا (١٢٨٥ ـ ١٣١٤م). كان ملكًا طموحًا، أراد توطيد سلطانه، وتمكين أقاربه من مشاركته الحكم. دخل في صراعات مع ملوك بلاد أخرى ومع البابا
Joseph R Strayer, *The Reign of Philip the Fair*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.

(٣) Voir H.X. Arquillière, "Origines de la théorie des deux glaives," *Studi gregoriani* 1. (1947), pp.501-21.

(٤) بطرس الحواري (ـ ٦٤؟): أحد تلاميذ المسيح. وأوّل البابوات بزعم الكنيسة الكاثوليكية
Encyclopedia of Religion, 10/7068-69.

الكنسي الوارث لسلطان بطرس فإنَّهُ يكون بذلك مُعْتَرِضًا على الرَّبِّ وشريعَتِه[١].

كانت الكنيسة الكاثوليكية في أثناء هذا الواقع السياسيّ المنحاز لها تُميِّزُ بين «الرَّجُل الدينيّ» و«الشَّعبيّ» «layman» باستعمال كلمة «لائيكيّ» في وَصْفِ مَنْ هو خارج دائرة الإكليروس، قبل ظهور المصطلح السياسيّ لِلَّائيكيَّة وبَعْدَهُ.

بدأَتْ كلمةُ «لائيكيّ» تَتَوَسَّعُ من الدّلالة على الفرد الذي ليس من طَبَقَةِ رجال الدِّين، لتصبح تعبيرًا عن المؤسَّسات والأنظمة المدنيَّة الخاضعة من الناحية السُّلطانية للمَلِكِ لا للبابا. كما نحا بها اليسوعيُّون الكاثوليك منحًى آخرَ بوصفهم بها مخالِفِيهم، خاصة الأنجليكان، في دلالة سلبيَّةٍ تحقيريَّةٍ؛ لأنّهم يحملون من اللائيكيَّة مُفاصَلَتَها للسُّلطان البابويّ. وقد عَرَّفَ مُعجمُ «*Dictionnaire du furetière*» ـ، في هذه الأثناء، في صيغَتِه المراجَعَة سنة ١٧٣٢م ـ كلمة «Laïcocéphale» بأنّها تعني الـمُهَرْطَقَ الذي يَتَّخِذُ لائيكيًّا رأسًا للكنيسة[٢]، والمقصود بهذا اللائيكيّ هو الملك. ولَمَّا أُضِيْفَتْ كلمتا «laïcisme» «laïciste» إلى معجم «*Dictionnaire de l'Académie*» سنة ١٨٤٢م، جاء في تعريفهما أنّهما يدلّان على المذهب الدينيّ «الذي يعترِفُ لِلَّائيكيِّين الحقِّ في حُكْمِ الكنيسة، وتنصيب القساوِسَةِ، وانتخابِ الأَساقِفَةِ، وإدارة الأسرار في بعضِ الأحيان»[٣].

وقد بَدَأَ التطوُّر الممَنْهَجُ للعمل الفِكريّ للانتصار لِلَّائيكيَّة سنة ١٨٤٨م مع تشكُّلِ مُؤسَّساتٍ لِلدِّفاعِ عن اللائيكيَّة تَضُمُّ عددًا من كبار المفكّرين الفرنسيِّين من تخصُّصاتٍ معرفيَّةٍ متنوِّعةٍ، ومواقفَ مختلفةٍ من الدِّين، رَفْضًا بالكُليَّة له أو قصرًا له على الجانب الخاصّ الشَّخصيّ، وكان من أَعضائِها

(١) Art. "Unam Sanctam," in *Catholic Encyclopedia*, Charles G. Herbermann *et al.*, New York: Encyclopedia Press, 1913, 15/126.

(٢) Pierre Fiala, "Les termes de la la]cité," p.47.

(٣) Ibid., p.48.

إرنست رينان[١] وفيكتور هيجو[٢] وأناتول فرنس[٣]...

وتطوَّرَ المصطلح بعد ذلك تطوّرًا سريعًا؛ فقد ظَهَرَ فِعْلُ «لأك» «laïciser» ومُشتقَّاتُه، واكتسب اللَّفْظُ دلالةً أَدَقّ؛ ولذلك نقرأ في مُعجم «لاروس» «*Larousse*» طبعة ١٨٨٨م في تعريف هذا الفعل: «جعله لائيكيًّا، مستقلًّا عن كلِّ عقيدةٍ، وعن كلِّ مبدأ يحمل طابعًا دينيًّا»[٤]، وهو تعريفٌ يظهر الفاعليّة الإجرائيّة لِلَّأكة، وأنّها صميميَّةُ الارتباط بالمؤسسات، لا الأفراد.

على الرغم من تركيز الجانب التعريفيّ على حياديَّة الدولة وعدم التعرُّض للدِّين بالنقد سلبًا أو ثلبًا، إلَّا أنّ ردَّ الكنيسة اتّجه إلى مُصارمةِ هذا المبدأ، ووَصْفه بأنّه «إلحادٌ اجتماعيٌّ» «Athéisme Social»[٥] وأنّه «دِيْنٌ جديدٌ» و«كنيسةٌ جديدةٌ»، وأنّه يَتَلَوَّنُ تَبَعًا للظُّروف والأحوال؛ فهو اليوم مُعادٍ للإكليروسيَّة والكاثوليكيَّة والدِّين عمومًا، وسيتحوَّلُ بعد ذلك إذا مُكِّنَ لَهُ إلى إكليروس جديدٍ وكنيسةٍ جديدةٍ ومذهبٍ إقصائيٍّ عنيفٍ، وسيكون انتصارُه بتبنّي الإلحادِ كإلزامٍ فرديٍّ للنَّاس. ويُلخِّصُ «المعجم الدِّفاعي للإيمان الكاثوليكيّ» (١٩١١م) هذه النظرة بأنّ «الحلم اللائيكيّ يتمثَّلُ في أنْ يكون الإنسانُ هو الله»[٦].

---

(١) إرنست رينان Ernest Renan (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢م): فيلسوف ومستشرق فرنسي. درس الأديان من زاوية تاريخية، واهتم بالتشكيك في تاريخية الروايات الإنجيلية لقصة المسيح
William Bridgwater and Seymour Kurtz, eds. *The Columbia Encyclopedia*, p.1660.

(٢) فيكتور هيجو Victor Hugo (١٨٠٢ ـ ١٨٨٥م): شاعر وروائي فرنسي. تبنّى النظريّة الاشتراكيّة وكان من معارضي الملكيّة

The Columbia Encyclopedia, p.928.

(٣) أناتول فرنس Anatole France (١٨٤٤ ـ ١٩٢٤م): شاعر وروائي فرنسي. عضو الأكاديمية الفرنسية، وحائز على جائزة نوبل للأدب

The Columbia Encyclopedia, p.709.

(٤) Pierre Fiala, "Les termes de la la]cité," p.51.

(٥) Voir M. Laurentie, *L'Atheïisme Social et l'Eìglise. Schisme du monde nouveau*, Paris: Henri Plon, 1869.

(٦) "Le rêve laïque, c'est l'homme fait Dieu", Adheìmar d' Aleìs, ed. *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, Paris: G. Beauchesne, 1911, p.1771.

مع إظهار النظام الفرنسي صلابةً والتزامًا تجاه أَيَّةِ محاولةٍ لاستردادِ الكاثوليكِ سلطانَهُم العامّ المفقود، وتنامي وَعْيِ الكنيسة أنَّ حركة التاريخ في فرنسا؛ بل وفي عامَّةِ البلاد الغربيّة، تسيرُ عَكْسَ آمالها، بدأ التَّعريفُ المعجميُّ في الاستقرارِ والخروجِ عن طابع الإدانة.

المطلب الثاني

الاستقرار المفهومي لِلَّائيكيَّة وبداية تحوُّلِهِ

ظهرت كلمة «laïcisme» لأَوَّلِ مَرَّةٍ سنة ١٨٤٢م بمعنى: «المذهب الذي يميلُ إلى إعطاء صبغةٍ غير دينيَّةٍ للمؤسَّسات»[١]، وطِبْقَ مُعجم «Emile Littré» فإنَّ كلمة «لايستي» قد سُبِكَتْ أَوَّلَ مَرَّةً سنة ١٨٧١م في أثناء النِّزاع حول إقصاء المسؤولين الدينيِّين والتعليم الدينيّ من المدارس الابتدائيّة، في صحيفة «*La Patrie*»[٢]. وقد أَقَرَّ أبو التَّعليم اللائيكيِّ فردنون بويسون[٣]، سنة ١٨٨٣م في مقال «لايستي» ضمن معجمه «*Dictionnaire Pédagogique et d'Instruction Primaire*» أنّ هذه الكلمة حديثة النشأة ليست مَحَلَّ استعمالٍ عامٍّ بَعْدُ[٤].

تحمل كلمة «لايستي» اليوم دلالةً مؤسسيَّةً؛ إذْ هي تعني الفَصْلَ بين مؤسَّسات الدَّولة ومؤسَّسات الكنيسة؛ بما يؤدي إلى دفع التَّداخل الوظيفيِّ بينهما، خاصَّةً في المجال التعليميّ، وهي من النَّاحية العمليَّةِ الاستقرائيَّةِ تقليصٌ لمجالِ الكنيسةِ لمصلحةِ مجالِ الدَّولةِ؛ لتتحوَّلَ الكنيسةُ إلى مؤسَّسةٍ غيرِ مُوجِّهَةٍ ولا مُؤثِّرةٍ في المجال العامّ، وإنّما يقتَصِرُ نشاطُها على المجال (الفرديّ) الخاصّ. وهو التعريف الذي ورد في معجم «*Dictionnaire de l'Académie*»، طبعة ١٩٣٥م: «طابع الحياد الدينيّ لِمُنْشَأَةِ التَّعليمِ أو الإعانة،

---

(١) Caroline C. Ford, *Divided Houses: Religion and Gender in Modern France*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005, p. 6

(٢) Ibid.

(٣) فردينون بويسون Ferdinand Buisson (١٨٤١ ـ ١٩٣٢م): فيلسوف وسياسي فرنسي. انتمى لأقصى اليسار. رأس رابطة التعليم من سنة ١٩٠٢م إلى سنة ١٩٠٦م. حصل على جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٢٧م.

The Columbia Encyclopedia, p.273.

(٤) Ferdinand Buisson, *Dictionnaire Pédagogique et d'Instruction Primaire*, Paris: Librairie Hachette, 1883, p.1469.

وللقانون وللمؤسسة»[1]. هذا هو المبدأ اللائيكيّ كما هو مُعَدٌّ قانونًا، وإن كان يحتمِلُ زياداتٍ وحذوفاتٍ لا تُخْرِجُهُ عن ماهِيَّتِه.

اللائيكيَّةُ بهذا المعنى التَّاريخي هي فِعْلُ صَدٍّ وتَحَفُّزٍ ضِدَّ خروج الكنيسة إلى المجال العام، وليست في (ظاهرها!) مبدأ أوليًّا معلنًا للنَّظَر والتصُّور. وهي بهذا المعنى تُمثِّلُ مبدًا دستوريًّا أَعْلى لما يعرف اليوم بمدنيَّةِ الدولة. وقد تمثّل هذا المفهوم القانوني بأجلى صُوَرِه المعروفة في قانون ١٩٠٥م في فرنسا الخاصّ بِفَصْلِ الكنائس عن الدَّولةِ (*Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*). وهو القانون الذي قام على ثلاثةِ أُسُسٍ:

١ ـ حِياديَّةُ الدَّوْلَةِ.

٢ ـ حُريَّةِ الممارسة الدينيّة.

٣ ـ تحديد السُّلطان العام للكنيسة.

إنَّ من أهمِّ فصول هذا القانون، ما جاء في الفصل الثاني منه عندما تَقَرَّرَ أنَّ الدَّولة لا تتبنّى أيّ مذهب ـ طائفة دينية، سواءٌ أكان ذلك من الناحيّة القانونيّة أم من ناحيَةِ الدَّعْمِ الماليّ: « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte». وقد كان من أهمِّ آثار هذا القانون إلحاقُ العديد من أملاك المؤسَّسات الدينيَّة بِمِلْكِيَّةِ الدَّولة، ومَنْعِ المؤسَّسات ذات الطابع الدينيّ من ممارسة أوجه نشاط اجتماعيَّةٍ أو تعليميَّةٍ أو تجاريَّةٍ.

ومما يُلاحظ في قانون ١٩٠٥م أنّه كان يُضْمِرُ حال تصادمٍ مع الكنيسة الكاثوليكيّة التي كانت بالفعل ذات سلطان ثقافيّ واجتماعيّ وسياسيّ وماليّ في فرنسا، ولم يكن هذا القانون تعبيرًا عن فلسفة مجرّدة عائمةٍ لِبيانِ وضع الدين داخل الدَّولة؛ إذْ «الدِّينُ» المقصود أساسًا في هذا القانون هو الدِّين الذي تُعبِّرُ عنه طبقةٌ مِنْ رجال اللَّاهُوتِ والشّعائر وإدارةِ الأَمْلاك، وليس الدِّين الذي هو ممارَسَةٌ فَرْدِيَّةٌ أو ذاك الذي لا يعرف طبقَةَ الكهنوتِ أو المال الخاص بهذه الطبقة. ولذلك كان موقف الكاثوليك في العديد من مناطق فرنسا حادًّا، حتّى وصل إلى حّد التظاهر الغاضْب.

---

(١) Pierre Fiala, "Les termes de la la[cité," p.46.

عَرَفَ هذا القانونُ حالَ استقرارٍ على مدى قُرابة مئة سنة، إلّا أنّه مع بداية الألفيَّة الثالثة، بدأ يتَّجِهُ نحو المسلمين بِرِيْبَةٍ وعُدْوانِيَّةٍ، ومن ذلك إصدارُ تعديلٍ قانونيٍّ سنة ٢٠٠٣م يمنعُ الرُّموز الدينيَّة في المدارس، وكان القَصْدُ منه ـ بداهة ـ مَنْعَ الفتيات المسلمات من ارتداء الحِجاب[1]، وإنْ كان قد أصاب عرضًا المتديِّنِين النَّصارى، بمنعهم من وَضْع الصُّلبان في القلائد وغيرها في الفضاء التَّعليميِّ، وهو أَمْرٌ أَثارَ مَوْجَةَ جَدَلٍ حاميةً حول انحراف قانون ١٩٠٥م من مبدأ الحياديَّةِ الذي كَرَّسَهُ في فَصْلِهِ الأَوَّل في ما يتعلّق بالشؤون الدينيّة الخاصة، إلى التضييق على المتديّنين في ما لا يمسّ فعليًّا المجال العام بصِبْغةٍ دينيَّة.

إنَّ اللائيكيَّة الفرنسيَّة وإنْ ادَّعَتْ الحياديَّة أمام الدِّين إلّا إنَّها في حقيقتها نظامٌ شُموليٌّ يرفض التنوُّع الثقافيَّ والمعرفيَّ ويسعى إلى فَرْضِ صُورةٍ واحدة لِنَمَطِ التَّفكير والفعل في الدولة والمجتمع. وقد بلغ الأمر باللَّائيكيِّين أن اقتحموا أَبوابًا من الدِّين هي من أَخَصِّ خصائص التديُّن الفرديِّ، ومن ذلك تنفيرهم من الإيمان بالخالق؛ فقد جاء في توجيهات وزارة التعليم الفرنسيَّة، في إطار قانون تعميم التَّعليم الصادر في ٢٨ مارس ١٨٨٢م: «يجب أَلَّا نَذْكُرَ للطفل البالغ من العمر سَبْع سنواتٍ شيئًا عن الله، لِيَشْعُرَ هذا الطفل من تلقاء نفسه، على امتداد السَّاعات الستِّ التي يتلقّاها يوميًا، أنّ الله غيرُ موجودٍ أَصْلًا، أو أنّنا في أحسن الأحوال لم نَعُدْ بحاجةٍ إليه»[2]. وهُمْ اليوم يعتبرون الحجابَ الإسلاميَّ عُدْوانًا على خصوصيَّة الدَّولة والثقافة الفرنسيَّتَيْن وعنوانًا لِرَفْضِ الاندماج في المجتمع الفرنسيّ. وطال الأمر حتى تَنُّوْراتِ الفتيات الطَّويلة، عِلْمًا أنّ مسألة «الاندماج» تُقَدَّمُ دائمًا في إطارٍ قَسْرِيٍّ لا يعترِفُ بالخصوصيات الدينيَّة للأقليّات، وهو ما يَدْحَضُ شِعارَ «الحياديّة» المدَّعى مِنْ مُنظِّري اللائيكيَّة وأنصارِها.

---

(١) Melanie Adrian, "Laiї Unveiled: A Case Study in Human Rights, Religion, and Culture in France," in *Human Rights Review*, 8, no. 1 (2006): 102-114.

(٢) Jean-Louis Ormieìres, *Politique et Religion en France*, Bruxelles: Editions Complexe, 2002, p.117.

نقله رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية في الدين والديمقراطية، تونس: دار المجتهد، ٢٠١١م، ص١٩١.

المطلب الثالث

التمايز الاشتقاقي والدلالي

شاع الخَلْطُ اللُّغويُّ والاصطلاحيُّ بين كلمتي «Secularism» الإنجليزية و«Laïcité» الفرنسية على الرغم من أنّ بينهما تمايزًا واضحًا من النَّاحية الاشتقاقيَّة. وليس هذا الخلط قاصرًا على المعاجم أو الثقافة العربيّة، وإنّما هو حاضر في المعاجم السياسيّة الفرنسيّة والإنجليزية وغيرها.

يتوسَّعُ البعض في تبرير هذا الخلط؛ فيقول عزيز العظمة، مثلًا، إنَّ «لايستي» هي المقابل الاصطلاحي في البلاد الكاثوليكيَّة[1]، مع أنّ كلمة «سكيولَريزم» موجودة بالبناء الصَّوْتيِّ نفسه في اللغة الفرنسيَّة «Sécularisme» «سيكولريزم»، إضافة إلى أنّ الكثير من البلاد الكاثوليكيَّة، مثل دول أمريكا اللاتينيّة، تستعمل مصطلح سيكولريزم بكثرة. والحقيقة هي أنّ «لايستي» تُعتبَرُ خِصِّيصةً فرنسيَّةً مُرْتبِطةً بتاريخٍ خاصٍّ بها.

إنّ كلمة «لايستي» هي تعبير فرنسيُّ اللِّسانِ نَشَأَ في بيئةٍ فرنسيَّةٍ ذات حِراكٍ خاصٍّ؛ ولذلك فالتَّعرُّف إلى هذا المصطلح يجب أن يبدأ من دراسة الحال الفرنسية، ولا يمكن أن يتعامل معه ابتداءً ضمن إطار ترجمةٍ إنجليزيَّةٍ مثلما فَعَلَ عامَّةُ الكُتَّابِ، فإنّه ـ كما تقول بيرنجير مسينون[2] ـ من العسير ترجمةُ كلمة «لايسيتي» إلى الإنجليزية[3].

تُعتمَدُ كلمة «لايسيتي» «laïcité» في المعجم السياسي الفرنسي مُصْطلحًا

---

(١) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص٥

(٢) بيرنجير ماسينيون Bérengère Massignon (١٩٧١م ـ): أستاذة علم الاجتماع وعضو في مجموعة «مجتمعات، وأديان، ولائيكيات».

(٣) Berengere Massignon, "Laïcité in practice: the representations of French teenagers," in *British Journal of Religious Education*. Mar2011, Vol. 33 Issue 2, p.159.

أَوَّلِيًّا للتعبير عن المعنى العامّ «فَصْل الدِّين عن الدَّولة»، رغم وجود عبارة مطابقة للاصطلاح الإنجليزي من ناحية البناء الصوتي «Sécularisme» تتعلق في المعجم الثقافي الفرنسي بِكَسْرِ قَدَاسةِ «désacralisation» المقدَّس الدينيّ ضمن المجال العامّ. وتعود كلمة «لايسيتي» في أصلها إلى الكلمة اليونانيّة «λαϊκός» «لائكوس» «شعبي» المشتقَّةِ من كلمة «λαός» «لَوُوس» «شعب»، لا ككيانٍ سياسيٍّ، فذاك تُعبِّرُ عنه كلمةُ «دِيموس» «δῆμός»، ولا ككيانٍ ثقافيٍّ وحضاريٍّ، فذاك يُعبّر عنه بكلمة «ἔθνος» «إثنوس»، وإنّما كمجموعة أفراد يحتويهم مكان واحدٌ وزمانٌ واحِدٌ، وهم في السِّياق الذي نريد يُمثِّلُون الجماعةَ التي هي خارج طبقة رجال الدِّين؛ أيْ: ما يقابل الإكليروس «κληρικός».

وعلى الرغم من الاختلاف بين اللايستي والسيكولريزم على المستوى الاشتقاقيّ إلّا أنهما قد استُعْمِلا كمترادِفَيْنِ قبل ظهور المعنى الاصطلاحيّ الحديث لكل منهما؛ فنقرأ مثلًا في تعريف «لائيك» في معجم «*Dictionnaire de l'Académie*» ـ طبعة ١٦٩٤م ـ: «السيكولاري. المقابل لرجل الدِّين والإكـلـيـروسـي» «Séculier. IL est opposé à Clerc et Ecclésiastique »[1]. فهاهنا استُعْمِلَتْ الكلمتان كمترادفين لمعنى واحد هو: مَنْ كان خارِجَ طَبَقَةِ رِجالِ الدِّيْنِ، أو ما كان غيرَ مُصطبِغٍ بطابع رجال الدِّين. وهو ما يعني ثُبوتَ تطابقٍ اصطلاحيٍّ بينهما.

مع بداية تشكُّلِ المعنى المعاصر للاصطلاحَيْنِ، انْفَكَّ هذا التَّطابق ليسلُكَ المصطلحان مسارَيْن مختلفَيْن ولينطبعَ كُلٌّ منهما بتصوُّرٍ سياسيٍّ خاصٍّ وآليَّاتٍ سياسيّةٍ خاصّةٍ.

ولمعرفة موقع اللايستي من السيكولريزم، لا بد أن نُحدِّدَ مراتبَ العالمانيَّة، وهي إجمالًا ثلاثُ مراتبَ:

ـ السيكولريزم التي ترى حياديَّةَ الدَّولة في الشأن الدينيِّ دون إظهار التضاد.

---

(١) Pierre Fiala, "Les termes de la la[cité," p.44.

- السيكولريزم التي تُمثِّلُ نظرةً كونيَّةً (دينيّةً) مُعْلَنَةً مُقابِلةً لِلدِّين.
- السيكولريزم التي تُمثِّلُ تصوُّرًا مباشرًا مُحارِبًا للدِّين.

وبالنظر في التَّعريفات السابقة بَدَا أنّ اللايستي صورة أدنى للسيكولريزم[1]، رغم أنّ التصوّر السائد هو أنّ اللايستي صورة أقصى للسيكولريزم، أو هي فكرة أَشَدُّ تطرُّفًا من السيكولريزم في التعاطي مع الشأن الديني، ولعلَّ سبب هذا الخلط هو أنّ السيكولريزم في الغرب أَحْدَثَتْ بعض التراضي والتوافق بين الكنيسة (البروتستانتيَّة بالذات) والدَّولة، مع المحافظة على الشكل الظاهر للانتماء الديني في المراسيم والاحتفالات الدينيَّة (بريطانيا مثالًا)، في حين أنّ اللايستي الفرنسيّة تتعاطى مع القضيّة الدينية بشيء مبالغ فيه من السلبيّة (الظاهريّة)، وترفضُ الحضورَ الدينيَّ الرسميَّ حتى في جانبه الهامِشِيِّ. وفي كلتا الحالتين، ليس للدِّين حضورٌ حقيقيٌّ في الشأن الدينيِّ الرسميِّ، إلّا أنّ الممارسة الفرنسيّة تستحِثُّ إظهارَ حالِ العُبُوسِ اللادينيِّ، في مقابل الأَرْيَحِيَّة الشكليَّة في الأنظمة السيكولريَّة.

إنّ أقصى ما يمكن أن تبلغه اللايستي أن تُصنَّفَ على أنّها (Anti-clericalism)؛ أي: مُعادِيةٌ لِتَدَخُّلِ رجال الدِّين في الشأن العام[2]، أمّا السيكولريزم فإنّها في أقصاها، مُعاداة للتديُّنِ (Anti-religiosity) بإقصاء الدِّين كليَّةً من حياة الناس.

ومن الناحية الواقعية العمليّة، ليس التديُّن في فرنسا اللائيكيَّة بِأَبْأَسَ حالًا من كثيرٍ من الدُّول السيكولاريّة؛ فلا تزال فرنسا إلى اليوم تُمثِّلُ خزَّانًا بشريًّا مهمًّا للكاثوليكيَّة، حتى اضطرَّ الرئيسُ الفرنسيُّ ساركوزي[3] إلى أن يقول

---

(١) يرى باتريك كبانال أنّ اللائيكية تمثّل نتيجة أو تحفيزًا للعلمنة

Patrick Cabanel, *Les Mots de la Laïciteé* Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 2004, p.97,

وهو ما يعني أنّ اللائيكية تُعَدُّ مظهرًا من مظاهر الوجود العالماني.

(٢) قد تَظهر معاداة الإكليروسية حتى عند المتديّنين، كمعارضة عدد من البروتستانت لرجال الدين (البيوريتانيين)، لتشدُّدِهم الأخلاقي وصرامتهم في القضايا الجنسيَّة

Patrick Cabanel, *Les Mots de la Laïcité*, p.9.

(٣) نيكولا ساركوزي Nicolas Sarkozy (١٩٥٥م): رأس فرنسا من ٢٠٠٧ إلى ٢٠١٢م. ينتمي إلى اليمين الفرنسي. ازدادت في مُدَّة حُكْمِهِ أزمةُ الجالية المسلمة وقضيَّة محافظتها على هويتها.

للبابا السَّابق بندكت السَّادس عشر[1] في زيارته له سنة ٢٠٠٧م إنّ «اللائيكيَّة ليس لها سلطانُ قَطْعِ فرنسا عن جذورها النَّصرانيَّة» « La laïcité n'a pas le pouvoir de couper la France de ses racines chrétiennes»[2].

وما سبق لا يعني أنّ اللَّائيكيَّةَ لا تنطلِقُ في حقيقتها من تصوُّرٍ سلبيٍّ للدِّين، وإنّما القصد هو أنّ اللائيكيَّة في شكلها القانوني لا تَرْفُضُ التديُّنَ الفرديَّ ولا تجعل القضاء على المقدَّسِ في المجال الخاص ضرورة سياسيَّةً. وتبقى اللائيكيّة مع ذلك نموذجًا للعُدوان على الدِّين يسعى إلى تغيير مفاهيم الناس وسلوكهم. كما أنّها أعظم حدّة في موقفهما من الدين من العالمانية المتصالحة مع المجال العام في الدولة (بريطانيا).

(١) بندكت السادس عشر (بابا الروم الكاثوليك: ٢٠٠٥ ـ ٢٠١٣م): اسمه الحقيقي جوزيف راتزنجر Joseph Ratzinger. عمل أستاذًا للاهوت والفلسفة في عدد من الجامعات الألمانية. تميَّزَ فِكْرُه بالدَّعوة إلى تأكيد الذاتيَّة النصرانيَّة لأوروبا ولذلك هاجم عدم إدراج الهوية النصرانية في وثائق الاتحاد الأوروبي. استقال من المنصب البابويّ سنة ٢٠١٣ لأسباب صحيّة. صفحته من الموقع الرسمي للفاتيكان:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index.htm.

(٢) انظر: مقال «ساركوزي يدافع عن «الجذور النصرانية» لفرنسا» في جريدة «لو فيغارو» (١٢، ٢١، ٢٠٠٧)

"Sarkozy défend les (racines chrétiennes) de la France".

الفصل الثاني

الحقيقة الواقعية للعالمانية

تمهيد

يحسن بنا بعد أن تعرّفنا عن كثبٍ على حقيقة العالمانيّة في عالم المطلق أنْ نفحَصَ حقيقتها في عالم الواقع، بدراسة مآلاتها في عالم البشر والطبيعة، واختبار حقيقة دعواها في ما يتعلّق بمآلِ الدِّين في عصرِ مركزيَّة الإنسان.

لن نحتاج هنا إلى تقديم افتراضاتٍ للانتقاء منها، فإنّ أثر العالمانيّة في واقعنا بادٍ بجلاء، وحاضِرٌ بقوّة، مما يجعل عَمَلنا مُنْصبًّا على تتبُّع الظواهر في امتدادها وعُمْقِها، واستخلاص حقائقَ معبِّرة عن مآل النظريّة المجرّدة في ما يتعلّق بعلاقة العالمانية بالدِّين ووعودها للبشر.

إنّ التجربة العالمانيّة قد أَفْصحَتْ فعلًا عن حقيقةِ ثَمَرَتِها؛ إذْ ضَخَّتْ سيلًا من اصطلاحات الأزمة مثل: أزمة الحضارة الحديثة، وأزمة الإنسان في العصر الحديث، وثمن التقدم، والنتائج السلبية لعملية التحديث، والتلوث البيئي، وهيمنة النماذج الماديَّة والكَمِّيَّة والآلِيَّة، والاغتراب، وأزمة المعنى، وضمور الحس الخلقي، وهيمنة القيم النَّفْعِيَّة، وغياب المركز، وتفشِّي النسبيَّة المعرفيَّة والأخلاقيَّة، اللامِعْياريَّة (الأنومي)، وسيادة العلاقات التعاقدية بدلًا من العلاقات التراحُميَّة، وسيطرة الدّولة على الفرد بوساطة أجهزتها العديدة، وتآكل الأُسْرة، وبداية اختفاء ظاهرة الإنسان، وظهور فلسفات معادِيَةٍ للإنسان، والعَدَميَّة الفلسفية، والإحساس بالعَبَث، وتراجُع الفرديَّة والخصوصيَّة، والتَّنْمِيط، وسيطرة أجهزة الإعلام على البشر، وما بعد الأيديولوجيا، وظهور الحتميَّات والجبريَّات المختلفة (البيولوجيَّة والبيئيَّة

والوراثيَّة والتاريخيَّة)، والعالم الحديث كقفص حديدي، والتَّسَلّع (أيْ: تحوُّل الإنسان إلى سِلْعة)، والتَّشَيُّؤ (أي: تحوُّل الإنسان إلى شيء)، وموت الإله، وموت الإنسان[1]...

إنّها أوجاعٌ تضرِبُ جَوْهَرَ الحياة ونَبْضَ الوجود في كُلِّ مفصل، لا تميّز بين ظالم ومظلوم، ولا بين مُتمكِّنٍ ومُتَمكَّنٍ منه، الكُلُّ أَسيرٌ لأوصاب العالمانيّة التي طال أذاها عُمْقَ الإنسان.

سنكتفي الآن بِذِكْرِ أَهَمِّ ما أَفْرَزَتْهُ العالمانيّة من مفاسِدَ في موطنها في بلاد الغرب، ثم في مَهْجَرِها في بلاد العرب، قبل أن نتناول أزمة المفهوم في الواقع وعند الأكاديميين.

(١) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مادة: علمانية.

المبحث الأول

آثار العالمانية في الغرب

مَثَّلَتْ العالمانيَّةُ علامةً فارِقةً في تاريخ الغَرْب، إذْ نَقَلَتْهُ من عَصْرِ السُّلطان الكَنَسِيِّ إلى عصر سلطان العالم (الماديّ). والفَجْوةُ بين العَصْرَيْنِ هائلةٌ حتَّى لا يكاد يربط الزَّمنَ الأَوَّلَ بالزَّمان الآخر كثيرٌ، لكنَّهما يشتركان في التِّيه بعيدًا عن حقيقة الإنسان، وجَوْهَرِ حاجتِهِ إلى ما يَرْوِي غُلَّته.

والنَّظَرُ عن كَثَبٍ في حال الغَرْبِ المتَعَلْمِن، في زمَنِ ما بعد الحداثة، يكشِفُ أنَّ الآلةَ الدِّعائيَّة الخارجيَّة للغَرْبِ، وآلةَ التجميلِ لأَقْنَانِهِ في بلاد المسلمين، قد نَقَلا عن عَمْدٍ صورةً تكادُ تكون عديمةَ الصِّلَةِ بالعالمانيَّةِ الغربية، وأَدْوائِها القاتِلة. فماذا جَنَتْ العالمانية على أَهْلِها في المجالات الإنسانية الكبرى؟

المطلب الأول

نهاية الإنسان

مع انغماس الإنسان في «الطبيعة» لإخضاعها لرغباته، وانحسار أُفُقه ضمن نهايته القريبة، وتقلُّصِ هَمِّهِ نهائيًّا إلى ما قبل حافَّة القَبْر، تَلَمْلمت ذاته، وانكمشَتْ نوازعُ نفسه البعيدة، وصار التَّجريدُ والتَّهويم ـ وَهُـمَا وَقودُ انطلاقته الكبرى ـ مجرَّدَ خيالٍ صِرْفٍ لا يُرضي نَهْمَته الماديَّة الشَّرِسة. وقد آلَ به ذلك إلى أن يتنكَّرَ إلى نفسه السَّابحة في مِسْلاخِهِ، وأن يَكْبِتَ جوامِحَهُ ويَأَدَ أَجِنَّةَ الأطيافِ المجنّحةِ الأسيرة بين أَضْلُعه، فقمَعَ ما يُميِّزه عن بقيّة ما يهيم على الأرض من دوابّ، وتخلَّصَ من صميم ذاتِيَّته، ليتجرّد من إنسانيّته، وهو ما يعبّر عنه علماء الاجتماع بـ«dehumanization» ليصبح الإنسان تُرسًا باردًا في آلة الكون الضَّخْمة.

هذا الخروج من حال التأنُّس، كَسَرَ في الإنسان تركيبيَّته، وحوَّلَهُ في زَمَنَ سيطرةِ الدَّولة وقطاع اللَّذَّة المصَنَّعة إلى شيء بسيطٍ في تكوينه، أَمْلَسَ بلا نُتُوءاتٍ، باهتٍ بلا ألوان، مُكرَّرٍ بلا تَميُّزٍ، وهو ما اصطلح على التعبير عنه «بالإنسان ذي البعد الواحد» «one-dimensional man» حيث يفقد الإنسان أبعاده البِكْر ليتحوّل إلى لَوْحةٍ بلا ملامحَ تضخُّ ألواحها مصانعُ قطاع اللَّذَّة ضمن النَّسق الاقتصادي العالمانيّ المفرَّغِ من القيمة. إنّه «الإنسان» المتّجه بجوامع نفسه إلى ما يُراد منه من إحساسٍ وتفاعلٍ ورغبةٍ واستهلاكٍ بِنَسَق رتيبٍ يفتقد الرَّغبة المتقلّبة أو المتردِّدة أو المتراجعة. وأخطرُ ما فيه أنّه مُسْتَنْسَخٌ على هذا النَّمط السَّلِسِ الهادئ دون أن يَشعر أنّه كيانٌ مُفرَّغٌ من الثَّورة أو الفورة؛ إذ إنّ معامل تصنيع اللذَّة تُوحي إليه أنّه فردٌ في اختياره لما يريد وأنّه يُعبّر عن تطلّعاته الذاتيّة بأدواتِ اللَّذة التي أَغْرَقَتْهُ حتى شرقت بها نفسُهُ وأَخْفَتْ عنه نوازِعَهُ الأصيلة. إنّه إنسانٌ بارِدٌ يفتقد الحرارة الذاتيَّة التي تسوقُهُ إلى الخروج عن النَّسق الرسميّ للتَّنْميط.

هذا الإنسان أُحادِيّ البُعْد يعكس مقاساتِ اللَّذَّة التي ترسم له وتُصَنِّعُ لأجله، ليكون في المحصِّلة شيئًا مُكرَّرًا مثل أدوات اللَّذَّة التي تُصنَّعُ لأجْلِهِ، مُكرَّرة، ذات شكلٍ وروائحَ وألوانٍ مُكرَّرةٍ. كُلُّ ذلك وهذا الإنسان الغارق في فِتْنة التَّغْلِيب، يَشْعُرُ أنّه مميَّزٌ عن الجميع لأنّه يسلك على خُطى الموضة المتجدِّدة والمتميِّزةِ والتي صُمِّمَتْ خِصِّيصًا لأجله. هذا هو الإنسان عندما تَخْفِتُ أصوات الضَّجيج في نفسه القَلِقة، وتَهْمُدُ فيه تعبيراته القلقة في التجاوز إلى ما وراء الاستهلاك الآليّ أو البهيميّ. هذا الإنسان الفاقد لميزة التميّز، يُصنَّعُ واقِعُه، وغَدُه، ورغباتُه ومكارِهُه، حتّى نُشوزُه ليس إلَّا وَهْمًا تُصَنِّعُهُ مؤسساتُ اللَّذَّة.

يعيش هذا الإنسان خديعةً كُبرى هي «الحريّة» حيث يفعل ما يريد وينغمس في كُلِّ جديد، ويَرْكَبُ كُلَّ طارئٍ، لكنّه في حقيقته يسير على سِكَّةِ الجبريّة، ويتحرَّكُ في طُرُقٍ قَسْريَّةٍ لا يملك واقعًا تجاوُزَهَا؛ لأنّه إنسانٌ مُدَجَّنٌ، فاقِدٌ لحقِّ الاختيار لِفِقْدانه حاسَّةَ النَّقْدِ ولِتَعَلُّقِهِ الحنينيّ بالوسائل بعد أنْ تلاشَتْ من أُفُقِهِ الغاياتُ، فهو يلبَسُ ما يُحاك له، ويشرب ما يُعْصَرُ له، ويأكل ما يُطْهى له، ويركب ما يُصْنَعُ له؛ لأنّه يجب أن يكون هكذا، دون أن يُسائِلَ نفسه لماذا يجب أن يكون ما كان.

هذا التَّسطيح في شخصيّة الإنسان المعَلْمَنِ، هو جُزءٌ من تسطيح العالم كُلِّهِ في زمن العَلْمَنَةِ المعَوْلَمَةِ، وهو ما عَبَّرَ عنه توماس فريدمان[١] في كتابٍ له منذ بضعِ سنوات بعنوان «العالم مسطَّح»[٢] والذي نافَحَ فيه عن ضرورة تحفيز سرعة التَّواصل على حساب الذاتيَّة الفرديَّة أو الجماعيَّة. إنّه عالم مُنْبَسِطٌ، بلا عوائقَ، كما أنّه منبسط بلا معالم أو معانٍ. ورغم سهولةِ التَّواصل اليوم في

---

(١) توماس فريدمان Thomas L Friedman: صحفي أمريكي ومؤلّف مشهور. له اهتمام خاص بالشأن الخارجي في السياسة الأمريكية. الموقع الرسمي لفريدمان:

www.thomaslfriedman.com.

(٢) Thomas L. Friedman, *The world is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005.

زمن الثَّورة التكنولوجيَّة، فإنّ هناك القليل الذي من الممكن أن يقولَهُ الناس لبعضهم، فقد تسطَّحَتْ مشاعِرُهم وأفكارُهم، في تماثُلٍ مزعِج.

في زمن التَّنميط، ينغلِقُ الأَسْرُ على الإنسان في ما سمَّاهُ ماكس فيبر بالقفص الحديديّ «iron cage»[١] حيث يُهيمِنُ مبدأُ الانتاج والوَفْرة على ذاتيّة الإنسان وفرديتّه. هذه الصُّورة الذهنيَّة تعبيرٌ من فيبر عن أَسْرِ الإنسان ضمن النَّسق السريع للإنتاج حيث يكتشف أنه غيرُ قادرٍ على أن يُغادِرَهُ ويستحيل كَسْرُه، فقد خَلَعَ رداءَهُ القديم ليلبَسَ رداءً يوافق نمط الانتاج الجديد، لكنَّه اكتشف أنّه أسيرٌ لهذا الرِّداء الصّلب[٢].

إنّ خضوع الإنسان إلى أنماط التسليع وتطوّرها حوَّلَهُ أيضًا إلى مرحلة من مراحل التَّسليع، كعنصر في النّمط الإنتاجِيّ والتَّسويقيّ، وأصبح شَكْلُهُ وما يُكِنُّه في صَدْره ممّا تُصنِّعه مؤسَّساتُ اللَّذَّة، وأضحى بذلك جزءًا من إنتاج السوق، حتى راج في عالم الإنتاج والتجارة بَيْعُ رغبات المستهلك المخَزَّنة في بطاقاتِ التَّسَوُّق باعتبارها مادة موجّهة للقائمين على الإنتاج، فَغَدَا الإنسان المستَهْلِكَ والمستَهْلَكَ وواسطة الاستهلاك.

إنّ حال اللُّهاثِ وراء الإمتاع الآنيِّ وحِدَّة السُّعار الاستهلاكي حَوَّلا العالَمَ إلى سوقٍ صاخِبٍ خاضِعٍ لمنطق الأسواق التجاريَّة حيث لا صوت فوق صوت الفائدة التجاريّة، والمجال حِكْرٌ على لغة التَّثمين والبيع. لقد غدا الإنسان الذي كان يَصْنَعُ الأسواق في جانب من جوانب محيطه، شيئًا خاضعًا للتَّسويق، وجُزْءًا من منظومة الرِّبح والخسارة الماديَّيْن.

إنّ انغماس الإنسان في «الطبيعة» قد حوَّلَهُ إلى قِطْعة منها، فهو يخضع

---

(١) العبارة الأصلية هي "stahlhartes Gehäuse"، الكلمة الأولى تعني «صلب كالحديد»، وتعني الثانية «غلاف، قشرة، إسكان». ترجمة «القفص الحديدي» راجت على يد تلكوت بارسنز Talcott Parsons مترجم كتاب فيبر "*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*" إلى الإنجليزية. ترجمات لاحقة لكتاب فيبر فضلت تعبيرات أخرى مثل:
"a steel-hardcasing".و"a shell as hard as steel"

(٢) Richard Swedberg, *The Max Weber Dictionary: Key Words And Central Concepts*, Stanford, Calif.: Stanford Social Sciences, 2005, p.132.

القوانين الماديّة نفسها التي يحكم بها على الأشياء. هو قطعة من أشياءِ العالم، من جوهرٍ ماديٍّ، وبوَّابته إلى العالم ماديَّةٌ صِرْفةٌ، وقانون المادَّة هو الحاكم على الجميع، ثم هو غَرْسٌ في هذا العالم، ينتقِلُ من عالم البَذْرِ إلى عالم الحُطام ضمن نَسَقِ النُّشُوء والفَنَاء بسلاسةٍ ودون ضجيجٍ؛ لأنّ وجوده الوسيط مُفرَّغٌ من قِيَمِ البقاء والمكابَدَةِ الحيَّة النَّاضِحةِ بدفق البحث عن أجوبة كُليَّة عن الأسئلة الكبرى.

لقد فقد الفِكْرُ في قالَبِهِ المجرَّدِ سلطانَهُ القديمَ على التّأثير على الإنسان نتيجةَ الصِّياغات المجرَّدة المؤثِّرة بوعودها وحماسيَّتِها، وأصبح عالم الوسائلِ والأدواتِ مُهيمنًا على وَعْيِ الإنسان ولاوعيه، وغدا العالم المادِّيُّ مدخل كُلِّ فِكْرَةٍ جديدة تبحث لنفسها عن سُلْطانٍ.

المطلب الثاني

موت العالم

نُبُوءَةُ نيتشه عن «موت الإلٰه» ليبقى العالم، آلَتْ في الحقيقة إلى مَوْتِ العالَم، بإفراغِهِ من عُمْقِهِ المخْبُوء عن النَّظر المجرّد وتحويله إلى أشلاءٍ جامدةٍ من الأشياء، أو بعبارة ماكس فيبر: «Entzauberung»؛ أي: إفراغ العالم من غموضه وسِحْره[١]، لِيتحوَّل إلى مجموعةٍ من المعادلات الرِّياضيَّة السَّهلة والمدْرَكَةِ، بلا أوتادٍ مُنْغَرِزَةٍ في جوف الوجود، ولا آفاقٍ غير مرئيَّةٍ تمارس حالة الجذب المدهشة والممتعة للروح. إنّه عالم فاقِدٌ للإغراء، ومُثِيرٌ للإملال، ومُحفِّزٌ للانتحار الفكريّ وحتى الانتحار المادي، خاصة في البلاد التي يسهل فيها تحقيق ما فوق الكفايةُ الماديَّةُ دون مُشاقَّةٍ للنَّفْسِ، مثل السُّويد التي تَعْرِفُ أكبر نِسَبِ الانتحار في العالم. هذا العالم «البسيط» يدفع انبساطه الإنسان بطريقة لَزِجَةٍ رَخْوَةٍ إلى حافَاتِهِ حيث يكتشِفُ ثقوبَ الفراغ تُحاصِرُهُ، وأَفْواهَ العَدَمِيَّةِ تُسَلِّطُ عليه أقوى أنواعِ الجَذْبِ. إنّه عالَمٌ بلا أَسْرارٍ مُحَفِّزَةٍ لِلْعَقْلِ أو الرُّوح، هو عالم بلا رُوح أو رَوح[٢].

لقد فقد الإنسان في عالمه المعَلْمَن مُتعة المكابدة وأُسِر في ظُلْمةِ مُكابدةِ المتعة، هذه المتعة القريبة التي وفَّرها له العِلْم عن طريق وسائل اللذَّة التي تُطارِدُه في بَيْته وسيَّارته ومَكْتبه ومَلْعَبِه. لذَّةٌ دانيةٌ، يدفع مقابلها ساعاتِ عمَلٍ مُرهِقة بلا أَمَلٍ وراءَهَا، ثم يستحيل هذا الإمتاع السَّهْلُ إلى مَلَلٍ مُزعِجٍ، ضاغِطٍ على أوتار الأعصاب المشدودة، ولذلك تنشط القُوَى المنتِجَةُ لأدواتِ اللَّذة إلى تجديد أشكال الإمتاع الآنِيّ واختراع حاجات إمتاعيَّةٍ جديدةٍ بالِغةٍ في

---

(١) Ibid., pp.62 - 3.

(٢) الرَوح: الاستراحة.

سطحِيَّتِها، حتى تنشط الرَّغبةُ في تحقيق الإمتاع الآنيِّ لمقاومة لَسْعَةِ المَلَلِ اللَّاذعة. وهكذا تستمِرُّ دَوْرَةُ المَلَلِ واستحداثُ أدواتِ إمتاعٍ جديدةٍ، حتّى يكتشف الإنسان أنّه قد وصل إلى حافَاتِ العالم، وعندها يُفاجَأُ بتلك الثقوبِ والأفواه التي تُوقِظُ فيه الوَعْيَ بفراغ العالم من المعاني الشائِقَةِ، وتَتَماسَّ رُوْحُه مع عَدَمِيَّةِ المعنى وتَشَظِّي القِيْمة.

إنّ العالمانية تزعم أنَّها تدعو إلى إزاحةِ الدِّين بمخزونه التَّفسِيريِّ الثَّرِّ للعالم، لِتُحِلَّ العِلْمَ مَكانَهُ، حتى يَخْلَعَ عن سَقْفِ العالَم أَوْهام الخُرافة، لكنّها ـ واقعًا ـ قد هَدَمَتْ السَّقْفَ دون أن تَرْفَعَ العِلْمَ مكانه؛ لأنّ العِلْمَ تُرابِيُّ المنْزَع، لِثِقَلِ مادَّتِه، فليس فيه لَطافَةُ الدِّيْنِ الذي يملك القُدْرة على التَّعالي بالإنسان إلى غير المنظور. لقد شَدَّ العِلْمُ الإنسانَ إلى طِيْنِيَّتِهِ، وشَغَلَهُ بقرصة أعصابِ الجَوْعة واللَّذَّة والوَعْكة، دون أن يملك أن يَزْرَعَ في أشواقِه بِذْرة العُلُوِّ والتَّسامي فوق كثافة الطِّين اللَّازِب.

هذا الإنسانُ الذي يَئِنُّ تحت ضربات اللَّامَرْجِعِيَّة المتسامية عن العالم، واللَّاقَدَاسةِ النَّاهِشة لوُجُودِه، يتحرَّكُ بلا مُوَجِّهٍ ذاتيٍّ، ويَسِيرُ إلى غير غايةٍ كُبرى. لقد تحوَّلَ العالَمُ الذي يحتويه إلى متاهةٍ كُبرى بلا معالِمَ ولا اتجاهاتٍ.

المطلب الثالث

النفع المادي، المعبود الجديد

لم يَؤُلْ إلغاءُ المقدَّس المتجاوزِ للعالَم إلى هَدْمِ مبدأ الوجود الموضوعيّ للمقدَّس فحَسْب؛ وإنّما أَفْرَزَ ميكانيكيًّا قداساتٍ جديدةً من رحم الوجود المادّيِّ، وأَهَمُّ هذه القداسات، «المنفعة» بِدلالتها الماديَّةِ المحسُوسةِ. لقد استحالت «المنفعة» كيانًا يحمل قداسة كليّة في حِسّ الوجود العالماني، فهي القِبْلَةُ التي تتَّجه إليها النَّفس بكليّتها، وحولها يطوفُ الكائن العالمانيُّ في خشوعٍ وخضوعٍ كامِلَيْن.

تكمن أهميَّةُ قداسة «المنفعة» في صناعةِ فِعْلِ الإنسان ووُجْدانه في أنّها تستوعب كامِلَ مجال نظرِهِ، فهي مُنْتهى أُفُقه، ومَحَطُّ غايتِه، منها يبدأ وإليها ينتهي، وهي المحرِّكُ والموجِّه. لقد استَجْمَعَتْ الخصائص الكاملة لِلمُقدَّسِ في النِّحَلِ الدينيَّة، دون أن تَزْعُمُ تَعَالِيَها عن العقل ودون أن تستأثِرَ بأسرارها الذاتيَّة. إنّها مُقدَّسٌ مفتوحٌ، بإمكان اليد أَنْ تُحِسَّهُ وتَجُسَّهُ، وهو ما جعلها بديلًا سهل التناول عند الإنسان العالمانيِّ المتْخَمِ بكَسَلِهِ الذِّهْنِيِّ والمغْرِقِ في رَفْضِهِ للتَّجْريد والتَّجاوز.

لقد عادت الأبيقوريَّة[1] جذعة مَرَّةً أُخرى، لِتَهْدِمَ المطْلَقَاتِ الأخلاقيَّة الدينيَّة. وهي حقيقةٌ بارزة في العالم العالمانيِّ في شَكْلَيْهِ: الميكرو ـ مَعِيْشِيِّ، والمتَمَثِّلِ في علاقة الفَرْدِ بأُسْرَتِهِ وجِيرانه وزُملائِهِ، والمكرو ـ مَعِيْشِيِّ والمتمثِّلِ في العلاقات السّياسيّة والاقتصاديّة الدّوليّة حيث تُعَدُّ الـمُطْلَقاتُ الأخلاقيَّةُ

(١) الإبيقورية: مدرسة فلسفية مادية قائمة على أفكار الفيلسوف اليوناني إبيقور Επίκουρος (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م). وهي واحدة من الفلسفات الثلاث الكبرى في العصر الهلنستي. تقوم في مجال الأخلاق على القول إنّ اللذة هي الهدف الأسمى للإنسان، وتقع كلّ القيم الأخرى في مرتبة أدنى منها

The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, p.223-4.

مُجرَّدَ وَهْم طُوباوِيٍّ ساذجٍ لا يتجاوز وُجودُه الاستهلاكَ الإعلاميَّ البارد؛ فالمنفعةُ الاقتصاديّة مثلًا تُبيحُ احتلال البلدان واستنزاف ثرواتها وإبادة أهلها وتخريب بيئتها، فليس بالإمكان أن يُحقِّقَ المحْتَلُّ رصيدًا مرضِيًّا من المنفعة ضمن حدوده الجغرافية، ولذلك فلا حَرَجَ من ممارسةِ كُلِّ أنواعِ ما يُعْرَف عند «الأخلاقيين» بالوحشيَّة؛ لأنّ الغاية المقدَّسة، تُسوّغ كُلَّ فِعْلٍ مهما بدا مُنْكَرًا.

لم يَتَخَلَّ الإنسانُ المعَلْمَنُ رغم ذلك عن العناوين، إذْ بَقِيَتْ قِيَمُ «الحقّ» و«العدل» و«التآزر» متداولةً، لكنَّها لا تَخْرُجُ عن الوجود الدِّعائِيِّ المفرَّغِ من الدّلالة العَمَليَّة.

وقد ينتقل الأمر إلى درجةٍ أسوأَ من العناوين الباهتة؛ وذلك عندما تتحوَّلُ هذه العناوين إلى مُسوِّغاتٍ دعائيَّةٍ للفَتْكِ بالشُّعوب واستباحة حُرُمات المخالفين، فتَنْتَصِرُ الدُّول المعَلْمَنَةُ للقَتَلَةِ تحت عنوان حَقِّ التَّعايُشِ، وتُمَكِّنُ للأنظمة المجْرِمَةِ تحت عنوان إعانة الدُّول الشَّقيقة، وغير ذلك من اللافتات التي تُسوِّقُ لِلظُّلم حمايةً للمنافع الاقتصاديَّة للدُّول الكُبرى.

المطلب الرابع

أزمة المبدأ الخلقي

تقوم الأخلاق العالمانيَّةُ (Secular Ethics) على المرجعِيَّةِ التَّامَّةِ للعَقْل، فما حَسَّنَهُ العَقْلُ فهو الحَسَنُ، وما قَبَّحَهُ فهو القبيح، وفي هذا إسقاط تامٌّ للمرجعيَّة الدينيّة المتجاوزة للعالَم حتّى قال جون جاك روسو مُناجيًا ضميرَهُ الذي يُمثِّلُ أصل المبدأ الأخلاقي بلا شريك أو سلطة تعلوه: «[أيُّها] الضَّمير! [أيُّها] الضَّمير! [أنت] الغريزةُ الإلٰهيَّةُ والصَّوْتُ العُلْوِيُّ الذي لا يفنى! أنت الهادي الأمينُ لكائنٍ جاهلٍ ناقصٍ ولو أنَّهُ عاقِلٌ وحُرٌّ! أنت الحاكِمُ المعصوم [الذي يحكم على الأعمال] بالخير والشَّرِّ، جاعلًا الإنسان أَشْبَهَ بالإلٰه؛ بفضلك كمالُ طبيعته وتخلّق أعماله؛ إذ دونك لا أشعر بشيء يرقى بي عن رُتْبة البَهِيمة، اللَّهُمَّ إلّا أن يكون الحظُّ السَّيِّءُ الذي يُوقِعني في زَلَّةٍ بعد أخرى، وأنا مُتوسِّلٌ بفَهْمٍ لا ضابطَ له وعَقْلٍ لا مبدأ معه»[1].

رَدُّ الأخلاقِ العالمانيّة إلى العقل أَنْتَجَ - في مطافِهِ الأخير - رفضًا للإطلاقيَّة الأخلاقيَّة[2] لأنّها قائمةٌ على إيمانٍ مُعْلَنٍ أو خَفِيٍّ «بعالم المُثُل» المتجاوز لهذا العالم الماديِّ، وهو ما أدَّى إلى تثبيت مبدأ النِّسبيَّة الأخلاقيَّة التي هي في حقيقتها إعدامٌ لجوهر المبدأ الأخلاقي؛ لأنّها قائمةٌ على غياب زاويةٍ واحِدِيَّةٍ للحُكْم.

لقد أصبح الواجب الأخلاقي مجرَّدَ أَثَرٍ من آثار الأنساق الاجتماعيّة

---

(١) نقله طه عبد الرحمٰن، بؤس الدهرانية، ص٥٩.

(٢) الإطلاقية الأخلاقية: نظريّة في الأخلاق تُقرّر أنّ المعايير الأخلاقيّة غير مرتبطة بسياقات ولا مآلات. فبالإمكان معرفة الخير الأخلاقي من الشرّ دائمًا لقيام قيمته بذاته

Mark Timmons, *Moral Theory: An Introductionm*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2002, pp.84-5.

والاقتصاديّة والثقافيّة الآنيّة، وهو ما يعني أنّ الأخلاق قد فُصِمَتْ صِلَتُها تمامًا عن الثّابت الإنسانيّ، بل هي على الصَّواب تنفي الثابت الإنسانيّ.

لقد تَفَتَّتَ الجوهر الأخلاقي المعبِّرُ عن وَحْدة الكيان الإنساني وجوهريَّته الثابتة، وهو ما يظهر مثلًا في المذهب الأخلاقي العالمانيّ «العاقِبِيَّة» «Consequentialism» والذي يُقَوِّمُ الفِعْلَ تبعًا لنتيجته وَحْدَها، وهو كما وَصَفَهُ بيتر سنجر[١]: «لا يبدأ بقواعِدَ أخلاقيَّة، وإنّما بأهداف»[٢]. فالإنسان في ظلالِهِ مُجَزَّأُ الأفعال، مُشَتَّتُ الحركة، لا يسير في خَطٍّ أُفُقيٍّ مُنْتَظم ولا عموديٍّ صاعِد، إنّما هي لحظاتٌ وخَطَراتٌ وردَّات فِعْلٍ، دون نَظَرٍ إلى دافِعٍ أو وُجْهَةٍ.

وقد عَبَّرَ صاحِبَا كتاب «النِّسبيَّة، رِجْلان مَغْرُوزَتَانِ في الهواء» بِعُمْقٍ عن جوهر الأخلاق في العالم الغربي، بقولهما: «عندما يُضَيَّقُ على الأخلاق لِتُحْصَرَ في الأذواق الشَّخصيَّة، يتبادل الناسُ السؤال الأخلاقيّ: «ما الأمر الحسن؟» ولِـمَسْأَلةِ الـمُتْعَةِ: «ما الشَّيْءُ الممتع؟». إنَّهم يُثبتون رَغَباتهم، ثم يحاولون عَقْلَنَةَ اختياراتهم بلغة أخلاقيّة. وعليه ففي هذه الحال، يكون الذَّيْلُ هو الذي يَهُزُّ الكَلْبَ. وبَدَلَ أن تُقَيِّدَ الأخلاقُ المُتَعَ («أَرْغَبُ في أنْ أقوم بذاك الشَّيء، ولكنْ عَلَيَّ أَلَّا أَفْعَلَهُ»)، تُعرِّفُ المُتَعُ الأُمورَ الأخلاقيَّة («أرغب في أن أقوم بذاك الشيء، وسأَجِدُ وسيلةً لِجَعْلِهِ صوابًا»). هذا الجهدُ في صُنْعِ القرارِ الأخلاقيّ ليس إلَّا إخفاءً لِلْمَصْلَحَةِ الذاتيَّة بِغِلالَةٍ رقيقةٍ ـ المُتْعَة هي [المنطق] الأخلاقيّ»[٣].

ثمّ هما يَمْنَحَانِنا خُلاصة مآل القيمة الأخلاقيّة بقولهما: «تُرى كيف سيكون العالَمُ لو أنّ النسبيّة حَقّ؟ إنّه عالم ليس فيه شيء باطل ـ لا شيء يُعتبر

---

(١) بيتر سنجر Peter Singer (١٩٤٦م ـ): فيلسوف أسترالي متخصص في الأخلاق التطبيقية وعلاقتها بالعالمانية. أستاذ أخلاقيات البيولوجيا في جامعة برنستون. من أهم مؤلفاته: "*Practical Ethics*"و"*How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-interest*".

(٢) Peter Singer, *Practical Ethics*, 3rd edition, New York: Cambridge University Press, 2011, p.2.

(٣) Francis J. Beckwith and Gregory Koukl, *Relativism: Feet Firmly Planted in Mid-Air*, Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1998, pp.20-21.

شرًّا أو خيرًا، ولا شيء يستحقّ المدح أو القَدْحَ. إنّه عالمٌ العَدْلُ والإنصافُ فيه مفهومان بلا معنى، عالمٌ لا مُساءَلَةَ فيه، ولا إمكانيَّة للترقِّي الأخلاقيّ، ولا مكان فيه للخطاب الأخلاقي»[١].

ويُمثِّلُ مَذْهَبُ «النَّفْعِيَّة» «Utilitarianism» الذي يُقرِّر أنَّ الخير مُرتبِطٌ بما يُحقِّقُ المنفعة لأكْبَرِ عددٍ من النَّاس ـ وقد صَنَّفَهُ الكثيرون على أنّه نوعٌ من أنواع «العاقِبيَّة» لأنّه يُعْنى أساسًا بعاقِبَةِ الفِعْلِ ـ المبدأ الأخلاقيّ الأكثر قَبُولًا في الغرب[٢]. ولعلَّ مِنْ أَهَمِّ مشكلاته قيامَهُ على فِكرةٍ هُلاميَّةٍ في زمنِ فَنَاءِ الـمُطْلَقِ، وهي «المَنْفَعَة»، فما هي المنفعة؟

على الرغم من سَعَةِ مدلولات الكلمة واحتمالها المعنى ونقيضه، إلَّا أنّ الأشواك التي زرعَتْها العالمانيّة في الإنسان، وصَبْغَ كُلّ قيمةٍ بالمادية المفرِطة، قد آلا بالأمر إلى صَبْغِ النَّفْعِ بطابَعٍ «هوبزي» يتمثَّلُ في حَقِّ الرَّفاهَةِ دون اعتبارِ الآخر (أفرادًا وطبقاتٍ وشُعُوبًا).

يُعبِّرُ مَذْهَبُ الأنانيَّةِ الأخلاقيَّةِ «Ethical Egoism»[٣] الكامِنُ في قَلْبِ الأخلاق العالمانيَّة عن ما يمكن تسميته بـ«الإنسان الجزيريّ» الـمُنْفَصِلِ عمَّنْ حَوْلَهُ، فصواب الفِعْلِ ضمن هذه المنظومة هو ما حَقَّقَ لِلأَنَا الـمَصْلَحَةَ الذَّاتِيَّةَ، دون اعتبارٍ لِكُلٍّ أو غايةٍ. وهو تعبير أعلى للمبدأ الليبراليّ في نسقِهِ الأخلاقيّ الموافق لجوهرِهِ الصّلب. ولا يَنْتَصِرُ لهذا المذهب كثيرٌ من الـمُنَظِّرين الأخلاقيِّين، لكنّه على أرض الواقع أَصْلُ البِنَاءِ الأخلاقيّ في البلاد المعَلْمَنَةِ جوهريًّا.

إنّ كُلَّ المسوّغات المركَّبة في الأنساق الأخلاقيَّة العالمانيَّة، لم تستطع أنْ تُنْشِئَ حاجِزًا اجتماعيًّا مُلْزِمًا ضِدَّ ارتكاب المنكرات المتوافَقِ على قُبْحِها

---

(١) Ibid., p.69.

(٢) See Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp.82 - 98.

(٣) See James Rachels, "Ethical Egoism, "in *Reason & Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, Joel Feinberg and Russ Shafer-Landau, eds. California: Thomson Wadsworth, 2008, 532-40.

اجتماعيًّا، ولا يزال السُّلطان البوليسيُّ في الغَرْبِ إلى اليوم الحاجِزَ الوحيد المُعْتَبَرَ لِمَنْعِ تَحَوُّل المجتمعِ إلى غابةٍ يُفْتَرَسُ فيها الضَّعيف دون رحمة، وتبقى لذلك الكلمةُ التي تُنْسَبُ إلى الرِّوائي الرُّوسيِّ دوستويفسكي[١] صادحةً بالصِّدْقِ: «إذا مات الله؛ فَكُلُّ شَيْءٍ مُبَاحٌ» «If God is dead, all is permitted»[٢].

وإذا كان المجتمع، كما يقول عالم الاجتماع الفرنسيّ إميل دوركهايم[٣]، لا يمكن أن يكون وَحْدَةً مُتماسِكةً دون قِيَمٍ مُشتركةٍ؛ أي: ما أُطْلِقَ عليه مصطلح «الوَعْي الجَمْعِيّ» «conscience collective»، فإنّ تَعَدُّدَ الرُّؤَى والمنطلقاتِ والمبادئ الأخلاقيّة لا بدَّ أنْ يَؤُولَ إلى فَكِّ اللُّحْمَةِ المجتمعيَّة ليتحوَّلَ الكيانُ الأكبر إلى أَبْعاضٍ مُشَتَّتةٍ مُغْتَرِبَةٍ عن بعضها.

---

(١) فيودور ميخايلوفيتش دوستويفسكي (١٨٢١ ـ ١٨٨١م): روائيّ روسيّ شهير وفيلسوف. تقع القضايا الميتافيزيقيّة في قلب رواياته التي تدور حول القضايا الوجودية مثل حريّة الإرادة ووجود الله
The Columbia Encyclopedia, p.557.

(٢) تنسب هذه الكلمة إلى روايته «الإخوة كارامازوف»، لكنّها ليست موجودة بالحرف فيها، وإنّما حام حولها دوستويفسكي في أكثر من موضع
Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, Tr. Constance Garnett, Digireads.com Publishing, 2009, p.45!

(٣) إميل دوركهايم ùmile Durkheim (١٨٥٨ ـ ١٩١٧م): عالم في الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي والفلسفة. من أعلام التنظير الغربي لعلم الاجتماع. من مؤلفاته:
"*De la Division du Travail Social*" و"*Les Règles de la Méthode Sociologique*" (*Encyclopedia of Religion*, 4/2526-30).

المطلب الخامس

تحفيز الداروينية الاجتماعية والاقتصادية

لم يؤدِّ حَبْسُ ظلال هذا الوجود ضمن حدود العالم المنظور إلى تقليصِ مساحة الإدراك والاهتمام عند الإنسان ضمن واقِعِه الـمُبْصَر فحسب؛ وإنّما تجاوز ذلك إلى حَبْسِ نَظَرِهِ ضمن حدود مصلحته الذاتيَّة، مما فكَّ اللُّحْمة الاجتماعيّة الموروثة التي كانت تجعل من القبيلة المرتبطة برباط الدَّم، أو الطائفة المترابطة برباط المذهب، أو الشعب المترابط برباط الأرض، وحدةً كُبرى متواصلة شعوريًّا. لقد تحوَّلَ الإنسانُ إلى «حَيَوانٍ مُسْتَهْلِكٍ» خافِتِ التَّواصُلِ مع القَطِيع، يَخْتَزِلُ علاقته ببقيَّةِ الأفراد بتَقَاسُمِ الـمَرْعى، وتحقيقِ أَكْبَرِ نِسْبَةٍ من الكفاية منه.

أَنْتَجَ خُفُوت الطَّابَعِ الإنسانيّ في العلاقات الاجتماعيّة، وهيمنة المبدأ الاقتصاديّ عليها، صِيَغًا رسميَّةً مُقَنَّنَةً من التَّواصُلِ والتَّعاطي والتَّقارب والتَّدافع بين الأفراد، وفَقَدَت العلاقاتُ الدائميَّةُ أو الطَّارئة ضمن المجتمع طابعها العَفْوِيّ والحميمِيّ، لتأخذ طابَعًا هندسيًّا صارمًا في استوائه وتعرُّجِهِ، فلا يكاد يوجد فيه مجالٌ للتَّراحُمِ والتَّغافر، ولذلك توسَّعَ النَّشاط القانونيّ والقضائيّ توسّعًا كبيرًا سواءٌ أكانَ ذلك في التَّعامل أم تنظيم العلاقات الشخصيَّة في جانِبَيْهَا: الدَّقيقِ والتَّافِهِ؛ لتصبح دائرة التّعامل مع الآخر محكومة بصورةٍ كُليَّةٍ بالإلزام أو الحَجْرِ القانونِيَّيْن.

هذا التنائي الجافّ بين الأفراد في مقابل حتميّة التعاطي المصلحِيّ المتبادل، حَفَّزَ بِذْرة «الذِّئبِيَّة» في العلاقات الاجتماعيّة، وأَكَّد وجوب الإذعان «للحتميّة» الداروينيّة التي أصبح لها سلطان صناعة الطبقات وإقامة «الجيتوهات» ورسم المركز وبَعْثَرة الحواشي.

لقد فقد الإنسان رصيده الاجتماعيّ الذي يُؤسّس فيه جانبًا كبيرًا من

«إنسانيّته»، وتحوَّل إلى «وحدة مُسْتقِلّة بسيطة كميَّة، أُحاديّة البُعْد، غير اجتماعيّة، لا علاقة لها بأُسرة أو مجتمعٍ أو دولةٍ أو مرجعيّةٍ تاريخيّةٍ أو أخلاقيّةٍ؛ هو مجموعة من الحاجات (الماديّة) البسيطة المجرَّدة التي تُحدِّدها الاحتكاراتُ وشركاتُ الإعلاناتِ والأزياء وصناعاتُ اللَّذَّة»[1].

وقد عَبَّر محمود شاكر عن هذه الحال بقوله إنَّ منظومة القِيَم الغربيَّة قد أَطْلَقَتْ «في الدَّمِ الإنسانيّ كُلَّ ذئاب الشرِّ والرَّذِيلة، فخرجَتْ من مكانها جائعةً قد سَلَبَها الجُوعُ كُلَّ إرادةٍ تَحْمِلُها على بعض الوَرَعِ الذي يَكُفُّ منها، فَعَاثَتْ في إنسانيّة الإنسان حتى جُنَّ، وتنزَّى في الأرض وحشًا يجعل شريعته المقدَّسة تتبع أحكامها من مَعِدَتِهِ، ومن أحكام هذه المعِدَة ومطالِبِها، وكذلك انْقَلَبَ النّظام الاجتماعيّ في العالم من نظامٍ روحيٍّ عقلِيٍّ سامٍ، إلى نظام اقتصاديٍّ تجارِيٍّ ضارٍّ، الآكِلُ والمأكولُ فيه سواء؛ لأَنَّ النِّيَّةَ انْعَقَدَتْ في كليهما على الافْتِراس، وما الفرق بينهما إلا فَرْقُ القُوَّة التي أَعَدَّتْ هذا للظَّفَرِ، وأَسْلَمَتْ ذلك إلى العَجْزِ، فَدَفَعَتْ به إلى رحًى تدورُ بأسبابٍ من الطُّغيان والفُجُور.

وما هي شريعةُ الـمَعِدَةِ في هذه المدنِيَّة الاقتصاديّة التجاريّة؟ هي شريعة السُّوق التي لا تعرف قِيْمَةَ الشَّيْءِ إلَّا في ميزانٍ من الطّلب. فما طُلِبَ فهو الجيِّدُ، وما عُمّي على الطالب فهو الرَّدِيْءُ الذي لا قيمة له، وكُلُّ شيءٍ قائم في جوهره على النِّزاع الذي لا تسامُحَ فيه، والأمرُ كُلُّهُ لِلْغَلَبَةِ: غَلَبة الأَقْوى، لا غلبة الأَعْدَل، غَلَبة الحِيْلة لا غَلَبة الصِّدْق، غَلَبة البراعة لا غَلَبة الحقّ.

فهذه الشّريعة هي شريعةُ إعزازِ القَوِيّ؛ لأنّ القُوّة تُسَوِّغُهُ أنْ يَتَسَلَّط، وإذلالِ الضَّعِيْفِ؛ لأَنَّ الضَّعْفَ تَهَالَكَ بِهِ أَنْ يَتَحَكَّمَ...

هي الشَّريعة التي تجعل إنسانَهَا القَوِيّ مَقْبرةً لإنسانها الضّعيف، فالقويُّ أبدًا آكِلٌ قد أَرَمَّتْ في نفسه تلك الجِيَفُ التي انْتَهَشَهَا وأَلْقَى بها في مَعِدَتِهِ،

---

(١) عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى، القاهرة، نهضة مصر، ٢٠١٠، ص١١.

فتَجَيَّفَتْ وتَعَفَّنَتْ، وتَصَاعَدَتْ أَرْواحُها الـمُنْتِنَةُ في حياتِه، فجعلَتْهُ مُتَسَرِّعًا نَفَاذًا كأنَّما يريد أنْ يهرب بنفسه من نفسه التي لا يُطِيقُ جَوَّها؛ لأنَّهُ جَوٌّ خانِقٌ، تَطُوفُ فيه أَشْباحُ الفَرَائِسِ المسكينة التي بَطَشَتْ بها أَنْيابُه ومَخَالِبُه»[1].

(١) محمود شاكر، جمهره مقالات الاستاذ محمود محمد شاكر، جمع: عادل سليمان جمال، القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢٠٠٣م، ١/ ١٩٤ ـ ١٩٥.

المطلب السادس

نهاية المرأة ـ الأنثى

نهايةُ الـمُطْلَقِ والثَّابِتِ، ومَرْكَزَةُ السُّلطانِ الاقتصاديّ في قَلْبِ الوُجُود الاجتماعيّ، وتحفيزُ بِذْرةِ الداروينيّة، واستثارةُ رُوح العَدَاءِ للتُّراثِ النَّصرانيّ، كُلُّ ذلك أَنْتَجَ ثورةً على مفهوم «الأُنْثى» في قَلْبِ المشروع النِّسْويّ (feminism)[1]، وأَفْرَزَ مَشْرُوعًا جَنْدَرِيًّا **يَنْتَصِرُ للمرأة بإلغائها** تحت شِعار إلغاء التَّمايز الجِنْسِيّ باعتباره مُنْتَجًا بيئيًّا لا أساس بيولوجيًّا له ولا نفسِيًّا.

ومشروعُ الجَنْدَرَةِ في حقيقته إلغاءٌ للمرأةِ لِحِسابِ الرَّجُلِ ولَيْسَ إلغاء لِلْفَوَارِقِ الجِنْسِيَّة لِخَلْقِ جِنْسٍ مُوَحَّدٍ «unisex». وقد حَطَّمَ في المرأة انتماءَها الجَسَدِيَّ والعاطِفِيَّ، واخْتَزَلَها في كيانٍ مُنْتِجٍ ومُستَهْلِكٍ ضمن الدَّوْرة الطَّبيعية للأشياء الحيَّةِ. إنّها امرأةٌ مُنْفصِلَةٌ عن جوْهَرِها كابْنَةٍ وزَوْجَةٍ وأُمٍّ، فهي بعد تفكيكها «كائِنٌ جَزِيريٌّ» يدورُ حول «مَنْفَعَتِهِ».

على الرغم مما يُبْدِيهِ أنصار الجَنْدَرَةِ من دعوى الانْتِصافِ لِقِيمةِ المرأةِ من التاريخ الـمُظْلِمِ للنّصرانيّة، إلّا أنّهم يستعيدون مفهوم قِدِّيس الكنيسة توما الأكويني وغيره من الآباء في تعريف المرأة باعتبارها «ذَكَرًا مَعِيْبًا»[2]؛ إذ إنَّ هذا المشروع لم يَقُمْ على رَدِّ المرأة إلى ذاتها، وإنّما هو دَعْوةٌ لها إلى أنْ تُلْغِيَ كُلَّ فارق بينها وبين الرجل، لتتحوَّلَ إلى رَجُلٍ. إنّ الرجل هو الحقيقة الجنسيّة الوحيدة عند التيّار النِّسْوِيّ.

---

(١) النِّسْويَّة: مجموعة أفكار وأيديولوجيات بدأت تاريخيًّا بالدفاع عن حق المرأة في التعليم والعمل وحاجات الإنسان المعيشية الأساسية لتصبح بعد ذلك مجموعة رؤى عقائدية وسياسية واجتماعية وأخلاقية قائمة على التصوّر الصراعي مع الذُّكُور وتفسير الدّين والتاريخ من ذاك المنطلق
The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, pp.628-75.

(٢) *Summa Theologica*, IV, part 1,Quaest. XCII, art 1, 2.

إنّ «المرأة المحرَّرَة» في الغَرْبِ، هي تلك التي صَنَعَها «التيَّار النِّسْوي الثاني»، فبعد أن كانت تَحْمِلُ ـ في ظلّ الموجة الأولى ـ هَمَّ الانتصار لحقوقها الآدَمِيَّةِ بأنواعها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، تَحَوَّلَتْ إلى تفكيك الذَّات، واختزالِ الإنسان في كائنٍ يُزْعَمُ أنّه بلا تميّز. واليوم يَتَشَظّى التَّيَّارُ النِّسْوي منذ ظهور الموجة الثالثة ـ مع بداية الثمانينات من القرن الماضي ـ إلى أقليات نِسْويّة مُتَمركِزة حول قضايا جِنْسِيَّة وعِرْقيَّة بعد اتّهام الموجة الثانية أنها اختُطِفَت مْن النِّساء البِيْض من الطبقة المتوسطة، ويواكِبُ ذلك صُعُودُ التيَّار السُّحاقِيِّ الذي فَرَضَ سُلطانَهُ في عالم الأدب والفلسفة و«الكِفاح» السِّياسيِّ[١].

يُعيد التيّار النِّسْويّ المعَلْمَنُ قراءَةَ كُلِّ شيءٍ؛ التّاريخ والدّين والأدب واللُّغة، تحت مُسمَّياتٍ أكاديميّةٍ لامعةٍ تُشِفُّ عن عَوَرٍ في الرُّؤية وتَشَنُّجٍ في الفَهْمِ. وقد بَلَغَ الهَذَرُ العالمانيُّ النِّسْويُّ مَدَاهُ الأقصى بالقول إنّ التاريخ الحديث لم يكن مُتَمركِزًا حول العَقْلِ فحسب، وإنّما هو متمركِزٌ حول العَقْلِ المذكَّرِ، أو بعبارة دريدا[٢] «Phallogocentrism» والتي هي إدغامٌ لثلاث كلمات: «فَلُّوس» (φαλλός)؛ أي: العضو الذكري في حال التهيُّج(!)، و«لوغوس»؛ أي: الكلمة/العقل، و«سنتر» بمعنى المركز. إنّها قراءَةٌ تَخْتَزِلُ الكَوْنَ في تَنَوُّعِهِ وحَرَكَتِهِ في تضادٍّ غيرِ مُنْصِفٍ بين ذَكَرٍ وأُنْثى.

لقد استطاع التيّار النِّسْوِيّ في الغَرْبِ أن يُؤَثِّرَ بِعُمقٍ في الثّقافة التّخصُّصيَّة والعامّة، وصَدَّرَ عَدَدًا هائلًا من الكتب التي تتحَدَّثُ عن الأنثى كَأَصْلٍ، وعن

---

(١) See Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, New York: Simon & Schuster, 1994.

(٢) جاك دريدا Jacques Derrida (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤م): فيلسوف فرنسي. أثّر أثرًا كبيرًا في الأنساق الفكريّة ما بعد الحداثية، خاصة الإبستمولوجيا واللسانيات، بدعوته إلى المنهج التفكيكي (= التقويضي) في تناول الأفكار بإثارة التناقضات الكامنة داخل البنيّة اللغويّة بما يؤول إلى تقويض وهم أصالة الحقيقة الذاتية فيها. نشر عددًا كبيرًا من الكتب، منها:

"*La Vérité en Peinture*"(*The Shorter Routledge*و"*La Voix et le Phénomène*"و"*De la Grammatologie*" *Encyclopedia of Philosophy* p.174).

عبادةِ الأُنْثى كأَبْكَرِ أنواع التَّأَلُّهِ تاريخيًّا، وعن النَّزْعَةِ البطريركيَّة باعتبارها نموذجًا طارئًا على الوجود البشريّ بعد تآمرٍ ذكوريٍّ - بعضُهم يراه مُنظَّمًا![1] واليوم تَعْرِفُ اللُّغة هَجْمَةً نِسْويَّةً حادَّةً تُطالِبُ بإزالة كُلِّ أَثَرٍ للذكوريَّة، وبَلَغَ أمرُها المطالبةَ بتغيير كلمة «women» إلى «womyn» حتى لا يوجد في الاسم ذِكْرٌ للرِّجال «men»، وقامت فِعْلًا بتغيير النَّصِّ المقدَّس النصرانيّ في أَحْدَثِ تَرْجَمَاتِهِ ليتحوَّلَ لَفْظُهُ إلى الحيادِيَّة الجِنْسِيَّة كما هو مثلًا في ترجمة «Today's New International Version (2002)» التي غَيَّرَتْ «father» إلى «parents»، و«son» إلى «child» أو «children»، و«brother» إلى «someone»، و«man» إلى «mere mortals» أو «those»[2]....

وقد أدّى هذا التطرّف الرُّؤْيَويّ، إلى تطرُّفٍ مادّيٍّ، ليكون الشُّذُوذُ السُّلُوكيُّ هو التّعبير عن الشُّذوذ الفِكْرِيّ، فظهَرَتْ مقولاتٌ نِسْوِيَّةٌ في السبعينات من القَرْنِ الـمُنْصَرِمِ مثل: «إذا كانت النِّسْوِيّة هي النّظرية، فإنَّ السُّحاقية هي التَّطبيق» «If feminism is the theory, lesbianism is the practice» و«السُّحاقية هي غَضْبَةُ كُلِّ النِّساءِ الـمَكْبُوتات إلى دَرَجَةِ الانْفِجَارِ» «A lesbian is the rage of all women condensed to the point of explosion»[3].

(١) عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير، ص٢١.

(٢) انظر في نقاش هذا الموضوع:

Vern S. Poythress and Wayne A. Grudem, *The Gender Neutral Bible Controversy: Is the age of political correctness altering the meaning of God's words?*, Fearn, Scotland: Mentor, 2003.

(٣) Jacquelyn N. Zita, "Male Lesbians and the Postmodernist Body," in Claudia Card, ed. *Adventures in Lesbian Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 1994, p.116

المطلب السابع

النسبية

ينطلِقُ المبدأ العالمانيّ من أَصْلِ مُصارَمةِ ما هو متجاوِزٌ للعالَم لِيُوَصِّلَ في الحِيْنِ نفسِهِ لِعقيدةٍ نِسْبِيَّةِ المعرفةِ والقِيْمَةِ، وبذلك تحوَّلَتْ «حقيقة» الأشياءِ من الفِكْرةِ إلى الـمُفَكِّر؛ فتلاشَتْ بذلك الماهِيَّة الذاتيَّةُ ليَخْلفها الذَّوْقُ الفردِيُّ أو المدرسِيُّ، وانتهى عَمْلُ الحَفْرِ القِيَميّ إلى أنّ «الحقيقة الوحيدة [في الوجود] هي أنَّهُ لا حقيقة» «The only truth is that there is no truth»[1]، إذ إنّ «الحقيقة تُصْنَع ولا تُوْجَد» «Truth is produced, not found»، كما يقول هايدون وايت، أُستاذُ الأدب المقارن في جامعة كالفورنيا[2].

لم يقتصِرْ سُلطان النّسبيّة على دائرةِ المفكّرين والمنظّرين وإنما مَدَّ ظِلَّهُ القاتِمَ على مساحةٍ كبيرةٍ من المجتمع حتّى غَدَت النّسبيّة كما قال بابا الكنيسة السابق بندكت السّادس عشر: «الفلسفة الغالبة» و«الإشكال الأكبر للإيمان في زمننا»[3]. وفي سنة ١٩٩١م كَشَفَتْ إحصائِيَّةٌ أَجْرَتْهَا مجموعةُ (Barna Research Group) المهتمَّةُ بِرَصْدِ التَّحوُّلات الدينيّة والثقافيّة في المجتمع الأمريكيّ أنّ ٦٧٪ من المجتمع الأمريكيّ يَقْبَلُونَ القول: إنّه لا يوجد شيءٌ اسمه حقيقةٌ مُطْلَقَةٌ، فبإمكان اثنين من الناس أنْ يُعرِّفا الحقيقة بطريقَيْنِ مختلِفَيْنِ تمامًا، ومع ذلك فَهُما الاثنان على صوابٍ»[4]. وقد ارتفَعَتْ هذه النّسبة إلى

(١) John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project: Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987), 192.

(٢) Hayden White, quoted in Ewa Domanska *et al.*, *Encounters: Philosophy of History after Postmodernism*, Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1998, p.20.

(٣) Benedict XVI, *Truth And Tolerance: Christian Belief And World Religions*, San Francisco: Ignatius Press, 2004, p.117

(٤) Barna Research Group, "The Churched Youth Survey", Dallas: Josh McDowell Ministry, 1994, 55.

٧٢٪ سنة ١٩٩٤م![1].

لقد زُلْزِلَتْ الكثير من الـمُطْلَقات الفِكْريّة والأخلاقيّة في أوروبا، فكان أَهَمّ ما أَنْتَجَتْهُ العَقْلِيَّة النّسبيّة هو هَيْمَنَةُ الشَّكِّ على الإنسان وفقدانه لمبدأٍ نَظَرِيٍّ ثابتٍ يَنْطَلِقُ منه. ولذلك قال الباحث جورج بارنا[2] إنّ «عالَمَ ما بعد الحداثة هو كَوْنٌ بلا مَرْكَزٍ. لا توجد سُلطة نهائيّة فوق الذّات؛ ولذلك تَحْكُمُ الفَوْضَوِيَّةُ الأخلاقيّة اليوم»[3].

ولعلَّ أهمَّ ما مكَّنَ للنّسبيّة في الواقع المعاصر حقيقة أنَّها تُمثِّلُ الأساسَ الفلسفيَّ للديمقراطيّة، ولِذا فهي مُهيمِنةٌ على المحرّكات الكُبرى للآلةِ السياسيّة. فالصّواب في الفِعْلِ التّقنينيّ ظرفيٌّ، وقد يتحوَّلُ من الطَّرف إلى الطرف الآخر إذا تبدَّلَت الأذواقُ، دون أن يكون أيٌّ من الرَّأْيَيْنِ هو الحقّ، رغم أنّ التّشريع قائمٌ على مبدأ رعاية الإنسان الثّابت في أصل رغباته ورهباته.

لقد بدأت النّسبيّة في القرون الأخيرة على أنّها تعبيرٌ عن حقِّ الإنسان في التفكير والتعبير والانتماء، دون أن يَمَسَّ ذلك أصل الحقيقة الموضوعية المنفصلة عن الذوات، لكنّها أَدَّتْ بعد ذلك بصورة آليَّةٍ إلى نفي الحقيقة كذاتٍ موضوعيَّةٍ، وتماهَتْ بذلك الحقيقةُ مع الذَّوات لتَنْشَطِرَ الحقيقةُ إلى حقائِقَ، حقائق مُتَشاكِسة، تبحَثُ لنفسها عن حقّ الوُجُود وحتى التَّعايش مع «حقائق» أخرى تَنْفِيها أَنْطُولوجيًّا! وهو ما جعل الوعي الإنساني مُوَجَّهًا إلى الفِينُومين (Phenomenon) (ظاهر الشَّيْءِ الـمُدْرَكِ بالحِسِّ) لا النُّومِينُون (Noumenon) (الشيء كما هو موجودٌ في ذاتِهِ) ـ بالمعنى الكانْطِيّ ـ. إنّها انطباعيَّةٌ (impressionism) إدراكيَّةٌ تَحْكُمُ الوَعْيَ البشريَّ وتضعُ بينه وبين حقيقةِ الوجود أَكِنَّةً أنْ يَفْقَهَها. وهي مأساة الإنسان الجاهليّ الأوَّلِ: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧﴾ [الروم: ٧].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) جورج بارنا George Barna (١٩٥٥م ـ): مؤسس مجموعة بارنا المهتمة بسبر الآراء.

(٣) George Barna, *Real Teens* (Ventura, Calif.: Regal Books, 2001), 94.

أَدَّتْ النّسبِيَّةُ على المستوى الدينيّ إلى إحلال الأرثوبركسي (Orthopraxy)[١] مَحَلَّ الأرثودكسي (orthodoxy)[٢]؛ أي: إنّ الإنسان المتحرِّكَ ضمن الحدود الدُّنيويَّة قد أضحى اليوم يتصرَّفُ بمقتضى الحاجة إلى الممارسةِ وضمن العُرْفِ القِيَميّ لمكانِه وزمانِه، ولا ينطلِقُ من تصوُّرٍ أَوَّليٍّ عقيدِيٍّ مُطْلَقٍ. وهو نوعٌ من «النَّفْعِيَّة» الدينيَّة الحادثةِ التي تَؤُولُ إلى تقليصِ المُطْلَقِ الدّينيّ أو إلْغائِه لِحِسابِ الحافز الظرفيّ المتحوِّلِ.

لقد آلَتْ هَيْمَنَةُ المبدأ النِّسبيّ في النَّسَقِ العالمانيّ بالكاتبِ العالمانيّ مراد وَهْبة إلى تعريف العالمانيّة على أنّها: «التفكير في النّسبيّ بما هو نِسْبِيٌّ وليس بما هو مُطْلَقٌ»؛ أيْ: «تناول الظواهر الإنسانيَّةِ والتي هي نسبيّةٌ بالضَّرورةِ بمنظورٍ نِسبيٍّ وليس بمنظور مُطْلَقٍ»[٣].

استمرَّتْ حال تَقَهْقُرِ مفهوم المعياريَّةِ إلى أنْ بَلَغَتْ حَدَّ البَوْحِ بأنّ مفهوم الحقيقة لا معنى له، وينبغي التَّخَلّي عنه؛ إذ إنّه لا توجد حقائِقُ بالإمكانِ إثباتها موضوعيًّا « There are no objectively verifiable facts». إنّ قُصارى ما في الطَّوْقِ القول إنّه توجد «رواياتٌ» «narratives» لما يُظَنّ أنّه حقيقة، وكفى[٤]. وهو منطق قريب مما يعرف إكلينيكيًّا بالشِّيزُوفرِيْنيا حيث يكون المريضُ عاجزًا عن التَّمييز بين الحقيقة وأوهامِهِ[٥]. فمشروعُ البحث عن «الحقيقة» كما يرى دَرِيدا هو عَبَثٌ مَحْضٌ وإنْ سَلَكَ فيه الإنسانُ مَسْلَكَ العَقْلِ والتَّجْرِبَةِ.

ومن العَجِيبِ أنَّ هذا الغُلُوَّ في تمييع تناول إطلاقيَّة الحقيقة، لم يَعْرِفْ اليوم في أُوروبّا حاجةً إلى إحداثِ حُدودٍ له سوى مع ظهور التَّحدِّي

---

(١) لغة: العمل الصحيح، واصطلاحًا السلوك ضمن شعيرة مقرّرة.

(٢) لغة: الطريق المستقيم، واصطلاحًا: العقيدة السليمة في مقابل الهرطقة.

(٣) مراد وهبة، الأصولية والعلمانية، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٥م، ص٥٨.

(٤) Peter Berger and Anton Zijderveld, *In Praise of Doubt*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p.52

(٥) Ibid., p.66

الإسلاميّ، كما يقول برجر وزيدرفلد[1][2]، فهنا تتوقّفُ التصوُّراتُ الغربيَّةُ عن أنْ تكون مجرَّدَ (رُؤًى) و(رواياتٍ) ذاتيَّةِ الصُّنْعِ لتتحوَّلَ إلى قَطْعِيَّاتٍ يُصَنَّفُ مُخالِفُهَا ضِمْنَ طائفةِ الرَّجْعِيِّيْنَ والـمُجْرِمِين والـمُحارِبِيْنَ لحقوق الإنسان. وهاهنا تَنْتَصِرُ اللُّوبِيَّاتُ الـمُعادِيَةُ للإسلام والـمُهَيْمِنة على وسائلِ الإعلام على النُّخَبِ الفِكْرِيَّة وتَنْصَرِفُ بالـمَسَارِ الفِكْرِيِّ العامِّ مَسَارًا آخرَ يَرْفُضُ النّسبيَّةَ ورخَاوَتَها التَّقْويميَّة.

أَصْلُ مَذْهَبِ النِّسبيَّةِ في رِدائِه الحديثِ يعودُ إلى ثلاثةِ مُفكِّرين بارزين، وهُمْ: ماركس[3]، ونيتشه[4]، وفرويد[5]. أمّا ماركس فَقَرَّرَ أنَّ «الحقيقة» نسبيَّةٌ لأنَّ مفاهيم الحقيقة ليست إلَّا أثرًا للانتماءِ الطَّبَقِيّ للشَّخْصِ، فالإنسان أَسِيْرُ طَبَقَتِهِ، يُفكِّرُ بتفكيرها ويرى العالم من زاويتها، والأفكارُ هي «البِنى الفوقِيَّة» التي هي انعكاسٌ صادِقٌ «للبِنى التحتيَّة» المتمثِّلَةِ في الوجود الاقتصاديّ. أمّا نيتشه فيرى النّسبيَّةَ في صورة أَعَمّ، وهي إرادة القُوَّةِ، فالأفكارُ هي السِّلاحُ

---

(١) أنطونيوس زيدرفلد Antonius Zijderveld(١٩٣٧م ـ): عالم اجتماع وفيلسوف هولندي. عمل مساعدًا لبيتر برجر، أستاذ علم الاجتماع الثقافي في جامعة روتردام.

(٢) Ibid., p.51

(٣) كارل ماركس Karl Marx (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م): فيلسوف، وعالم اقتصادي ألماني، أحد أهمّ منظّري الاشتراكيّة، تأثّر بهيجل غير أنّه انقلب على مذهبه في أسبقيّة الفكر على المادة والعلاقة التناغميّة بين الفلسفة والدّين. عَدَّ من أهمّ وظائف الفلسفة «محاربة آلهة السماء والأرض التي لا تعترف بالوعي الذاتي للإنسان على أنّه أعلى درجات الألوهيّة». من مؤلفاته:

" Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" و*"Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie"* *(The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy,* p.617-631).

(٤) فردريك نيتشه Friedrich Nietzsche (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م): فيلسوف وعالم فيلولوجيا ألماني. كتب في كثير من أبواب المعرفة وهاجم جلّ مُقدَّسات عصره (الإله، الحقيقة، الأخلاق، المساواة، سقراط..). أقام مكان القيم التي حاربها قيمًا جديدة جَسَّدَها في من أسماه «السُّوبرمان». من مؤلفاته:

" Der Antichrist" و*" Also sprach Zarathustra"* *(The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy,* p.726-741).

(٥) سيغموند فرويد Sigmund Freud (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩م): طبيب أعصاب نمساويّ. مُؤسِّس مدرسة علم النفس التّحليلي. تقوم نظريّته على دعوى أنّ جُلَّ أفعالنا موجَّهة بدوافع غير واعية، وأنّ الغريزة الجنسية هي أعظم موجّهات السلوك الإنساني. من مؤلفاته:

"Totem und Tabu" و*"Der Mann Moses und die monotheistische Religion"* *(The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy' p.309-310).*

المستعمل في الصِّراع من أَجْلِ امتلاكِ السُّلْطَةِ. ويذهب فرويد إلى جهةٍ أخرى بعيدةٍ لكنّها مُرَسّخة لِنسبيَّة الحقيقة، وهي أنّ الأفكار عَقْلَنَةٌ لِرَغَائِبِ اللّاوَعْي؛ فالإنسانُ في طَرْحِ هؤلاءِ المفكّرين أَسِيْر ظروفٍ ذاتِ بُعْدٍ اجتماعيٍّ أو اقتصاديٍّ أو نفسيٍّ، ولا يستطيع أبدًا أنْ يَفُكَّ نفسَهُ عن رُوح الجَبْريَّة في سَعْيِهِ لإدراكِ الحقيقةِ الموضوعيَّةِ[1].

---

(1) Ibid., p.54.

المطلب الثامن

إنهاك البيئة

لا يمكن فَصْلُ ما يعرف بأزمة البيئة (The ecological crisis) عن مآلاتِ القِيَم العالمانيَّة، فإنّ التَّزَامُنَ بين صُعُودِ العالمانيّة في الغَرْبِ لِتَكُونَ المَرْجِعَ المبدَئِيَّ لِلْفِعْلِ السّياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ وتفاقُمَ الأَزمات البيئيَّة ليس عفوًا من الأَمْرِ.

يُشير عددٌ من النُّقَّادِ إلى أنّ «فَكَّ السِّحْرِ عن العالم» قد حَوَّلَ الطَّبيعة إلى مادَّةٍ فاقِدَةٍ للدّلالة المتسامية، وجَعَلَها مجرَّدَ رُكامٍ من الأشياء التي تَمكَّنَ الإنسانُ من استعمالها واستغلالها بِسُلطانِ عَقْلِه الفَذِّ. وقد أَدَّتْ هَيْمَنَةُ التوجُّه العقليّ ـ النَّفْعِيّ إلى وَصْفِ من يُدافِعُ عن حُرْمَةِ الطَّبيعة باعتباره عاطفيًّا، وغير عقلانيّ[1].

لقد أَلْقَى الواقِعُ الدَّاروينيّ البادِيْ في علاقاتِ الأفرادِ والأُمَمِ ظِلَّهُ على البيئةِ وحُقُوقها، فقد وَجَدَتْ الدُّول الصِّناعيَّةُ الكُبْرى في البلاد المحكومة بِطُغْمَةٍ من الحُكَّام المستَعِدِّيْنَ للتَّضْحِيَةِ بِشُعوبهم وسيلةً للاستمرار في الصناعة المعادية للبيئة نفسها؛ لأنّ الأَثَرَةَ العالمانيّة لا ترى الشَّرَّ في أَيِّ فِعْلٍ لا يُؤذي الأقوياء. إنَّ جانب الفردانيَّة المهيمِن على النّشاط الإنسانيّ في أشكالِهِ الاجتماعيّة جَعَلَ البيئة مُسْتهلَكًا بعيدًا عن الاعتبارات الأخلاقيّة التي تَمَسُّ من حقّ الآخَرِ الجارِ، والآخَرِ البَعِيدِ، والآخَرِ الذي لم يُولدْ بَعْدُ.

تبدأ أزمة البيئة على المستوى الفردي نتيجة تأكيد صورة الإنسان باعتباره «حيوانًا مستهلِكًا»، وتتضخَّمُ بتشَوُّهِ معنى «الجمال» الذي يُبْتَكَرُ من طرفِ

---

(١) See Patrick Curry, *Ecological Ethics, an introduction*, 2nd edition, Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2011, p.136.

مصانعِ اللذَّةِ على أنّه «مادَّةٌ تجاريَّةٌ مستهلَكَةٌ»، وذلك حتى تتمكَّن من تحقيق أرباحٍ أكبرَ عن طريق تجديد إنتاج هذا المنتج الجَمَاليّ.

آلت الرغبة المرَضيّة في الوفرة الاستهلاكيّة إلى القضاء على مساحاتٍ واسعةٍ من الأراضي بفعل التصحُّر الناتج عن القضاء على غاباتٍ هائلةٍ لإنتاجِ أدواتِ مُتْعَةٍ سطحيّة تُجدِّدُ للأثرياء رغبتهم المتخاملة في اللذَّة وتُنْتِجُ لهم ولغيرهم مواضيع لذّة جديدة.

كما انقرضت أنواعٌ عديدةٌ من الحيوانات بفعل الجشع التجاريّ النابع من التفحُّش في صناعة أدوات الزّينة والتّرفيه بجلودها. وبسبب هذه النَّهْمَةِ الظَّمأى دائمًا تمّ طَرْدُ السُّكّان الأصليِّين لكثير من المناطق الثريّة بالمعادن أو الخشب، كسكّان غابات الأمازون، وتوطينهم في أماكن أخرى دون رضاهم، فَفُصِلوا بذلك عن بيئتهم التي يتَّصلون بها بتراث عريق ممتد في التاريخ.

وقد تعاظَمَتْ رغبةُ الإنسان المعَلْمَنِ في السّيطرة على العالم حتّى أنتج الأسلحة النوويّة بكثرة دون أن يُفكِّر في السبيل الآمِنِ للتخلُّص السّلميّ منها. ولـمّا اضطر إلى تفكيك هذا السّلاح عدا على الطبيعة فلوّثها مما خرَّب أراضٍ لا يمكن أن يسكنها اليوم بَشَرٌ أو حيوان إلّا وهَلَكَ، وكانت بلاد العالم الثالث مقابِرَ لهذه النّفايات مما أفسد تربتها ورفع من مُعدّلات الأمراض فيها.

إنّ عودة الإنسان العالماني إلى الطبيعة باعتبارها المجال الوحيد لنشاطه الماديّ والذهنيّ والنفسيّ في ظِلِّ فَهْمٍ براجماتيٍّ شَرِسٍ يُعْرِبُ عن نفسه بِلُغة النَّابِ، قد رفَعَتْ في الإنسان نُزُوعهً الحيوانيّ إلى أقصى درجات الأنانيّة والوحشيّة، وتسبَّبَتْ في الجَوْر على الأجيال التي لم تُولد بعد، إذ أورثتها حصيلةً كبيرةً من الخراب البيئيّ.

المبحث الثاني

آثار العالمانية في العالم العربي

إذا كان رصد الحصاد المرّ للعالمانيّة في الغرب يحتاج جهدًا لِرَفْعِ مساحيق التَّجميل عن الوجه الكئيب، فإنّ حصاد العالمانيّة في العالم العربي بادٍ في العراء، من الصُّفرة إلى الحطيم.

المطلب الأول

كيف دخلت العالمانية العالم العربي؟

يحاول كثير من المستشرقين والعالمانيّين العرب نِسبة بدايات العالمانيّة في العالم العربي إلى رصيدٍ من التراث الإسلاميّ والموروث، وقد آثرَ أكثرُهم ابن رشد[١] ليكون رائد العالمانيّة في ثوبها العربيّ أو حتى الغربيّ[٢]. وهي دعوى لا تملك أدنى الشُّروط التاريخيّة والموضوعيّة للصّمود أمام النّقد، إذ إنّ ابن رشد الفيلسوف هو نفسه قاضٍ وفقيه مالكيّ، ولم يكن يَصْدُرُ في فتواه عن غير نُصوص الشَّرْع، أمّا مَيْلُه الفلسفيّ فلم يَبْلُغ به ردّ الشريعة، وإنّما كان جُلُّ همِّهِ التّوفيق بين الإسلام وفلسفة اليونان على نحوٍ تلتقي فيه حقائق الدين المُنَزَّلَةُ بإبداعات أرسطو، فأدَّاهُ مَذْهَبُهُ إلى التَّلْفيق والتعسُّف في فَهْمِ النُّصوص، خاصّةً في الإلٰهيَّات والجدل الميتافيزيقيّ[٣].

تردُّ الحقيقة التاريخيّة بواكيرَ ظهور العالمانيّة في البلاد العربيّة إلى مرحلة غزو نابوليون مصرَ آخرَ القرن الثامن عشر حيث اختُرقت المنظومتان القانونيّة والقضائيّة في مصر؛ لينشأ بعد ذلك تدريجيًّا جيلٌ «مُفَرْنَسُ» الرُّؤى والهوى بفعل الابتعاث.

كما يقودنا النّظر التاريخيّ إلى أنّ الدعوة إلى العالمانيّة في العالم العربي

---

(١) ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ/ ١١٢٦ ـ ١١٩٨م): محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الاندلسي، ويعرف بابن رشد الحفيد. فيلسوف أندلسي، مشارك في الفقه والطب والمنطق والعلوم الرياضية والإلٰهية. من مؤلفاته: «تهافت التهافت»، و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد».
عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ط١٥، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ٣/ ٩٤).

(٢) Voir Suzanne Bukiet *et al.*, Paroles de Liberté en Terres d'Islam: dix personnages d'hier et d'aujourd'hui, Paris: les Eld. de l'Atelier-les Eld. ouvriełres, 2002, p.67.

(٣) الطبلاوي محمود سعد، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في العقيدة وعلم الكلام والفلسفة، شبرا، مطبعة الأمانة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

لم تسبِقْ مثيلتها في الغَرْبِ وإنّما تأخَّرَتْ عنها إلى النّصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولا يجد المتابع للأصوات الأُولى الدّاعية للعالمانيّة غير النّصارى العرب في مصر والشام[1]، وقد كان البروتستانت منهم الأكثر جُرْأَةً في تحدّي ثوابت الأمّة الإسلاميّة.

كان صوتُ هؤلاء النّصارى بالغ الحِدَّةِ في الحرب على التديُّنِ، والتأكيد على أنَّ الدِّين يُمثِّلُ حجر عَثْرَةٍ أمام التقدُّم واللّحوق بأوروبا التي تُعتبر الـمِعْيار والقِبْلَةَ. وكان النّموذج الفرنسيّ الصُّورة المثلى لأنّ الثقافة الغربيّة لجلهم كانت فرنكفونيّة، كما أنّ الكثير منهم قد عاشوا في فرنسا ودرسوا هناك.

من أعلام هذه المرحلة شبلي شميل[2]، وفرح أنطون[3]، وجورجي زيدان[4]،

---

(١) يقول حسن حنفي، الكاتب العالماني: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل، ويعقوب صروف، وفرح أنطون، ونقولا حداد، وسلامة موسى، وولي الدين يكن، ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة، والدين لله والوطن للجميع. والملاحظ أنّهم كلّهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من بلاد الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، ولا ينتسبون إلى الإسلام دينًا أو حضارة، وتربّوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير».

حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠م، ص٣٥ ـ ٣٦.

(٢) شبلي شميل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧): تخرّج في الكليّة الأمريكية ببيروت طبيًا وأتمّ اختصاصه في باريس. انتقل إلى مصر، وأصدر مجلّة «الشفاء»، وجارى دارون في مذهبه الطبيعي. من مؤلفاته: «فلسفة النشوء والارتقاء».

حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي، الأدب الحديث، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٦م، ص١٨٢.

(٣) فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢م): كاتب باحث، وصحفي، وروائي. ولد وتعلّم في طرابلس الشام. انتقل إلى الإسكندرية سنة ١٨٩٧م، فأصدر مجلة «الجامعة» وتولى تحرير «صدى الأهرام» ستة أشهر. رحل إلى أميركا سنة ١٩٠٧م، فأصدر مجلة وجريدة باسم «الجامعة»، ثم حجبهما. وعاد إلى مصر، فشارك في تحرير بضع جرائد، وكتب عدة روايات تمثيلية، وعاود إصدار مجلته، فاستمر الى أن توفي في القاهرة. من مؤلفاته: «ابن رشد وفلسفته».

الزركلي، الأعلام، ٥/ ١٤١.

(٤) جورجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤م): ولد في بيروت، ودرس في الكليّة السوريّة الإنجيلية، ثم سافر إلى مصر حيث زاول الكتابة الصحفيّة والترجمة، ثم عاد إلى بيروت وانتخب عضوًا في المجمع العلمي الشرقي. وفي سنة ١٨٩٢م أنشأ في مصر مجلة «الهلال». من مؤلفاته: «تاريخ التمدّن الإسلامي»، و«تاريخ آداب اللغة العربية». =

ويعقوب صروف[1]، وسلامة موسى[2] ونقولا حداد[3]. وقد استغلَّ عددٌ من هؤلاء صحيفتي المقطّم والهلال للتّرويجِ لإعلاء الفكر الوطني أو الانتماء العروبيّ فوق رابطة الإسلام[4].

كان شبلي شميل أَجْرَأَ الرُّوَّادِ على مفهوم الدِّين وحقيقتِه؛ إذ إنّه بعد أن تخرَّجَ في الكليّةِ البروتستانتيّة في سوريا، ودرس الطّبَّ في باريس، رجع لينقل دعوى تصادُمِ الدِّين والعِلْم إلى العالم العربيّ، وليكون زعيمَ المنافحين عن الداروينيّة. وقد دافع عن الفَصْلِ بين الدِّين والحياة السياسيّة، وأكّد أنّه كُلَّما ضعف الدِّينُ قويت الأمّة، مُستحضِرًا نموذج الثّورة الفرنسيّة الثائرة على البابا.

اتّجه فرح أنطون ـ على خلاف شميل ـ إلى الفلسفة، وعَكَفَ على دراسة فكر ابن رشد، ولكنْ بعيونٍ غربيّة، وكان شديد التأثّر بالمستشرق والفيلسوف أرنست رينان. وقد قامَتْ نَظْرَتُه على أنّه من الممكن تلافي التّصادم بين العلم

= حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص١٨٢.

(١) يعقوب صروف (١٨٥٢ ـ ١٩١٧م): كاتب لبناني وُلد في الحدَث، ودرَس في الجامعة الأمريكية، ودرَّس في صيدا وبيروت، وفي سنة ١٨٧٦م أنشأ مع فارس نمر مجلّة «المقتطف». من مؤلّفاته: «فتاة مصر»، و«فتاة الفيوم».
الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص١٨٢.

(٢) سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨م): ولد في قرية بقرب الزقازيق. وتعلم بالزقازيق وباريس ولندن. ودعا إلى الفرعونية. وشارك في تأسيس حزب اشتراكي، لم يلبث أن حلّه الإنجليز واعتقلوه وسجنوه مدة. جحد الديانات في شبابه وعاد إلى الكنيسة في سن الأربعين، وأصدر مجلة «المستقبل» قبل الحرب العامة الأولى وتعطلت بسبب الحرب. عمل في التدريس ثم رأس تحرير مجلة «الهلال» حتى عام ١٩٢٧م، وقام بحملة على الصحافة اللبنانية بمصر، فنشرت دار الهلال رسائل بخطه تثبت أنه كان عينًا عليها لحكومة صدقي. صنّف وترجم ما يزيد على ٤٠ كتابًا، طبعت كلها. من مؤلفاته: «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، «نظرية التطور وأصل الإنسان».
الزركلي، الأعلام، ٣/١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣) نقولا حداد (١٨٧٨ ـ ١٩٥٤م): قصصي اجتماعي، صيدلاني، له اشتغال بالصحافة. ولد في قرية جون بلبنان. وتعلّم في صيدا ودرس الصيدلة في الجامعة الأميركية ببيروت. وأصدر جريدة «المحبة» بصيدا، ثم «الحكمة» ببيروت. عمل في تحرير جرائد «الأهرام»، و«المحروسة»، و«الرائد المصري». من مؤلفاته: «مناهج الحياة»، و«الاشتراكية».
الزركلي، الأعلام، ٨/٤٥ ـ ٤٦.

(٤) Azzam S. Tamimi and John L. Esposito, eds. *Islam and Secularism in the Middle East*, New York: New York University Press, 2000, p.22.

والدِّين إذا عَمِلَ كُلٌّ منهما في مجالِهِ الخاصّ دون العُدْوانِ على مجال الآخر.
كان أنطون، من الناحية السياسيّة، يعمل للقضاء على الدَّولة العثمانيَّة التي فَرَّ من تعقُّبِها له إلى مصر. وكان إنشاء نظامٍ عالمانيٍّ أفضلَ الحلول عنده للخروج من تحت سلطان الشريعة الإسلاميّة التي كان مناهضًا لها.

أمّا سلامة موسى ـ رائد الاشتراكيّة في مصر وأحد أهم التغريبيين والداعين إلى إحياء الشخصيّة الفرعونيّة ـ فقد كان حريصًا على فَكِّ مصر عن الإسلام، وإسلامِها إلى الغَرْبِ، مُحتقِرًا الرّابطة الإسلاميّة، حتى قال: «الرَّابطة الدينيَّة وقاحةٌ. فإننا أبناء القرن العشرين أكبرُ من أنْ نعتمد على الدِّين جامعةً تربطنا»[1]. ورَبَطَ نهضةَ العَرَبِ بشرط أساسيٍّ، وهو التّخلُّصُ من الحرف العربي لمصلحةِ الحرف اللاتيني، قائلًا: «قد قيّدنا لغتنا بحروفٍ تمنعها هي من التعبير العلمي؛ أي: تمنعنا نحن من الرقي. عندما نتخذ الحروف اللاتينية، ننتقل نحو ألف سنة إلى الأمام»[2]. بل وصرّح بقوله إنّه «كافر بالشَّرْقِ مُؤمِنٌ بالغَرْبِ»، ولذلك حرص على جعل قُرَّاءِهِ «يُولُّون وجوههم نحو الغَرْبِ، ويَتَنَصَّلُون من الشَّرْق»، وكيف لا يقول ذلك وهو «يَحْمَدُ الأقدار» أنّ المصريين ليسوا عربًا، ويعتبر الاهتمام بالثقافة العربية «مَضْيَعَةً لِلشَّباب وبَعْثَرَةً لِقُواهم»، ويَصِفُ الأوروبيين بأنهم «النّظاف الأذكياء»؟![3]

إنّ القيمة الكبرى لهؤلاء تتمثّل في أنّهم:

- أوّل من جَهَرَ بالعالمانيّة بديلًا عن الشريعة.
- أوّل من عَدَّ تَمَسُّكَ المسلمين بدينهم سببًا في تخلُّفِهم.

---

(١) سلامة موسى، اليوم والغد ـ المؤلفات الكاملة لسلامة موسى، القاهرة، سلامة موسى للتوزيع والنشر، ١٩٩٨م، ٦٦١/١.

(٢) سلامة موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٤م، ص١٦٣.

(٣) انظر: تصريحات سلامة موسى العنصرية المحتقرة للإسلام والمسلمين: أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، الرياض، دار ابن حزم، ١٤٢٨هـ، ص١٤٠ ـ ١٤٩.

- أوّل من دعى إلى أن تحلّ الرابطة العروبيّة أو الوطنية الإقليميّة محلّ رابطة الإسلام.
- أوّل من شَهَّرَ بشيوخ العِلْمِ الشَّرعِيّ.
- أوّل من قَرَّرَ أنّ الغَرْبَ مُنْتَصِرٌ لا محالة، ولذلك فالأولى أن يلتحق به العَرَبُ طَوْعًا قبل أنْ تَدْهَمَهُم موجَتُه قَسْرًا.
- أوّل من نَقَلَ فلسفة الغَرْبِ الحديثة إلى لغة العَرَب.

فار هذا الزَّخم الحاد في الدَّعوةِ إلى الانفكاك عن الإسلام باعتباره عقيدة ينبثق عنها نظامٌ في بيئةٍ يُسيطِرُ عليها المحتلّ الفرنسيّ والبريطانيّ، ولذلك وَجَدَ السّبيل للانتشار والهيمنة على الجَوَّيْنِ الثّقافيّ والتّعليميّ لإنتاج جيل أَسيرٍ للخَلَلِ الفكريّ والفِصامِ بين شعائِرِه وشَرَائِعِه.

المطلب الثاني

مطالب رواد العالمانية

لم يحمِلْ جيلُ الرُّوَّاد مطالبَ إيجابيّةً ذاتِ شكل عَمَلِيٍّ دقيقٍ للنّهضة العربيّة؛ إذ إنّ هذه الطبقة من النّصارى العرب لم تجتمع إلّا على مطلبٍ أساسيٍّ وهو إلغاء الإسلام بِصِفَتِهِ رابطة تجمع المسلمين، ونظام يجمع الأمة، وشريعة تنظّم حياة الناس. وقد كانت بهذا التصوُّر المبدئيّ الصارم تستَلْهِمُ من متطرّفي العالمانيّين الغربيّين أفكارهم ومواقفهم من الدِّين جُملةً. وبلَغَتْ في هذا التَّماهي أنْ قامت بتعريب مؤلفات فلاسفة «التّنوير» والدّعوة لتبنّيها.

لم يكن هؤلاء أصحابَ مشروعِ نهضةٍ بقدر ما كانوا نَقَلَةً ضعيفي الـمَلَكَةِ النّقديَّة، فقد راجَتْ الاشتراكيّة فتبنَّوْهَا، وازدهَرَتْ الداروينيّة فنافَحُوا عنها، ونشط سوق النِسْوِيَّة فكانوا من أهلها، ولذلك كانت حماستهم للغَرْبِ مُوغِلَةً في الـمُراهَقَةِ الفِكْرِيّة حتّى قال سلامة موسى إنّ تشجيع مُراقَصَةِ الفِتْيان لِلْفَتَياتِ وأَنْ «يَنْظُرَ [الفتى] إلى وُجوهِهنّ، ويشمّ شعورهنّ، ويضع ذِراعَهُ في خُصورِهنّ» هو السّبيل لِلعِفَّةِ ولِمَنْعِ الشُّذُوذِ الجِنْسيّ![1]

ونشأ بعدهم جيلٌ من العالمانيين، يقول أحدُ رُؤوسهم: «لا أَمَلَ في حياةٍ فِكريَّةٍ مُعاصِرةٍ إلّا إذا بَتَرْنَا التُّراث بترًا، وعِشْنَا مع من يعيشون في عَصْرِنَا، عِلْمًا وحضارةً ووجهةَ نَظَرٍ إلى الإنسان والعالم، بل إنني تَمَنَّيْتُ عندئذٍ أن نأكل كما يأكلون، ونجِدَّ كما يَجِدُّون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون»[2].

---

(١) ردّ عليه العقّاد دعوته هذه بأسلوب علمي رصين.
انظر مقال: تفسير أبي نواس، بين العقاد وطه حسين وسلامة موسى، جريدة الرياض، الخميس ٢٩ محرم ١٤٢٦هـ ـ ١٠ مارس ٢٠٠٥م ـ العدد ١٣٤٠٨.

(٢) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط٩، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣م، ص١٣ (وقد =

لقد كان الإسلامُ بِعَيْنِهِ خَصْمَ هؤلاء جميعًا، وفكُّ انتماء الأمّة عن دينها وظيفتهم الكبرى، والترويج للعالمانيّة وسيلتهم المثلى لتحقيق أغراضهم.

إنّ العالمانيّة في العالم العربي مَدِينَةٌ لهذه الطّبقة ـ المبكّرة ـ من النّصارى الذين حرَّكتهم غربَتُهم في مجتمع يَدِيْنُ بالولاء للرّابطة الإسلامية، فبثُّوا أفكارهم لتغيير طبيعة الواقع وشكله ومستلهماته، وتحرّكوا فيه تحرّكًا تآمريًّا لتحقيق أغراضهم؛ فأنشؤوا الجمعيّات السريّة المناهضة للخِلافة كجمعيّة بيروت (فارس نمر) وجامعة الوطن العربي (نجيب عازوزي)، وجمعية العربية الفتاة... وأصدروا العديد من الصحف كالجنان والمقتطف والهلال، وكتبوا الشعر القومي الحماسي[1]...

لم تخرج طبقات العالمانيّين اللّاحقة عن سلفها في أصل الدّعوى وإن كان الفريق الأعظم قد رأى في صراحةِ الدَّعوى وتطرُّفِ أُصُولِها المحادَّةِ للدِّين مُسوّغًا للمخالفين لكشف حقيقة غايتهم، فَجَنَحُوا إلى تخفيفِ فَجَاجَةِ الدَّعوى والعِبارة، وبَذَلُوا غاية جهدهم للإيهام أنّه لا تعارُضَ بين الإسلام والعالمانيّة، حتّى قال بعضهم إنّ الإسلام عالمانيٌّ بِطَبْعِهِ!

= تراجع بعد ذلك عن هذه النظرة كما يقول هو نفسه).

(١) سفر الحوالي، العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص٥٥٧ ـ ٥٥٨

المطلب الثالث

أدوات العَلْمَنَةِ

استطاعت العالمانيَّةُ غزو جَسَدِ الأُمَّة الذي بقي مُمانِعًا لِكُلِّ الدَّعوات الانسلاخيَّة طوال تاريخه. وكانت أدواتها في فرض فكرتها واقعًا معيشًا:

مخططات المحتل:

تزامَنَ ظهورُ العالمانيّة في العالم العربي مع دخول المحتل الأوروبي الذي وَجَدَ في كَسْرِ المنظومة القانونيّة الإسلاميّة مَنْفَذَهُ إلى اختراقِ الهويَّةِ الإسلاميَّةِ وإنشاء حالٍ من التَّبَعِيَّةِ العميقةِ في البلاد المحتلّة. وأَبْكَرُ هذه النّماذج ما وَقَعَ في مصر على يد نابليون الذي لم يمكُثْ في مصر غير مُدَّةٍ قصيرة جدًا، إلّا أنّه استطاع غَرْسَ فَسِيْلَةِ العالمانيّة بعد تَنْحِيَةِ الشّريعة وإشاعة الجوّ الأوروبيّ في الثّقافة والذَّوْقِ المصريّ.

كان الصَّدُّ الذي قوبل به الاحتلالُ العسكريُّ سببًا لمحاولة اختراقِ البيئاتِ المحليّةِ عن طريق تشجيع البعثات التعليميّةِ لطلبة البلاد المحتلةِ إلى الغرب للتشبُّع بالفكر الغربيّ المغموس بحال الانبهار. ظَهَرَ الأثرُ السَّلْبيُّ الأكبر للمبتعثين مع خروج الآلة العسكريّة للمحتلّ، إذ استلمَ هؤلاءِ مقاليد الجامعات والدّوائر المكوّنة للثقافة، وقد استطاعوا فرض المزاج الغربيّ في كلّ شيءٍ بعد أن احتكروا المناصب المؤثّرة وأنشؤوا جيلًا ينطلق في قراءته للفكر والأدب والتاريخ من فِكْرِ الغَرْبِ وأَدَبِهِ وتاريخه، حتّى قال طه الحسين ـ الذي يُعَدُّ أهمَّ شخصيّة أثَّرَتْ في الجامعة المصريّة ـ في ختام أُطروحته للدكتوراه التي ناقشها في جامعة السربون[1] إنّ الدّولة العثمانية هي سبب ما

(١) هي أطروحة هزيلة القيمة علميًا، ولذلك لم يكد يلتفت إليها أحد في العالم العربي في دراسة ابن خلدون رغم أنّها عرّبت في وقت مبكّر جدًا. ولعلّ جانب المجاملة غير البريئة سبب في منح طه حسين =

أصاب العقل المصري في القرون الأخيرة من جُمودٍ، «فنامت مصر بينما خطت أوربا خطوات كبيرة، ولم تستيقظ إلّا بتأثير الحملة البونابارتية **المباركة**[1]، فنهضَتْ واحْتَكَّتْ بالأوربيّين الذين غَدَوْا أساتِذَتَها. وإني أعتقد بمنتهى اليقين أنّ تأثير أوربا، وفي مقدمتها فرنسا، سيُعِيد إلى الذهن المصري كُلَّ قُوَّته وخِصْبَهُ الماضِيَيْن»[2]. وهذه حالٌ من الانكسار النفسيّ الشَّديد حيث يُوصَفُ الاحتلال العسكريّ الإجراميّ بالحملة المباركة، ويُنظر إلى الغزو الفِكريّ الماكِرِ على أنّ فيه الخلاص المؤكَّد من تَخَلُّفِ القُرون السالفة.

الأنظمة العربيّة العالمانيّة:

أَدْرَكَ المحتلُّ أنّ التّغيير القَسْرِيّ المباشِرَ لا يمكن أن يُنشِئ واقعًا عالمانيًّا مستقرًّا، ولذلك عَمَدَ إلى وضع شخصيّات مصنوعةٍ على عَيْنِهِ لتحكم البلاد، وكان شرط حمايةِ مناصِبِهِمْ تَنْحِية الشَّرْع أو المحافظة على ما عُطِّلَ منه إبّان الاحتلال، والتَّمكين للعالمانيّة في جميع أَوْجُهِ إدارة الحُكْمِ.

القوميّة العربيّة:

رغم ما يبديه بعض الكُتَّاب المسلمين التلفيقيّين اليوم من عَدَمِ وجود تعارضٍ بين الإسلام والدَّعوة إلى القوميّة العربيّة، إلّا أنّ الحقيقةَ التاريخيّة كاشِفَةٌ أنَّ نَعْرَةَ جاهليّةِ القوميّةِ العربيّةِ لم تَكُنْ سوى مَطِيَّة النّصارى العرب للخروج على الحكم الإسلامي العثمانيّ، ثم تعاظَمَ المَكْرُ مع انتباه فرنسا إلى

= شهادة الدكتوراه عن بحث خفيف الصفحات (١٦٥ في صورته المعرّبة ـ لا حرج في صغر الحجم إن وافقه إبداع وطول بحث وسبر ـ)، خفيف المراجع (٢١ مرجعًا، وكثير منها مقالات، ولا يمكن أن تفيد بمجموعها الطالب في الإحاطة بمادة الأطروحة)، خفيف الفكر، والنقد، والتحليل! وقد تسوّل في مقدمة أطروحته العطف بأنّه «أعمى وغريب»(!!)، على غير العرف الأكاديمي الذي يرفض أسلوب الاستجداء في كتابة الدراسات العلمية، خاصة التي ينال عنها صاحبها درجة علمية!

(١) الصياغة في الأصل الفرنسي للأطروحة
"sous l'influence heureuse de l'expédition de Bonaparte" (مخطوطة الأطروحة، ص٢٢٨)!

(٢) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، تعريب: محمد عنان، مصر، مطبعة الاعتماد، ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٥م، ص١٦٥.

أهميّة الاستفادة من الدَّعوة إلى القوميّة العربيّة ولكن بطريقة عكسِيَّةٍ، فقامَتْ بالتَّحريض على إحياء الجاهليَّاتِ الأخرى في المنطقة عن طريق الدَّعْم المالي واللُّوجستيّ وحتى إنشاء كراسٍ لتدريسِ لُغاتِ بعض هذه القوميّات كالأمازيغيّة التي ماتَتْ عن كونها لغة فِكْرٍ منذ دخول الإسلام ولم تُخَلِّفْ شيئًا يُثْبِتُ لها ذاتيّة معرفيّة، فظهرت الدّعوةُ إلى القوميَّةِ الكُردِيّةِ والأمازيغيّةِ والآشوريّةِ، وكان ارتباط هذه الدّعوات بالحربِ على الإسلام لازِمًا باعتبارها تعتزي إلى تاريخِ ما قبل الإسلام، ومُرَسِّخة لدعوى الأثر السلبيّ «للغزو» الإسلاميّ على عرقِيَّتِهم.

لم تحمِلْ القوميّة العربيّة التي ظهرت على الساحة كمسمار حادٍّ يُدَقُّ في نَعْشِ دولة الإسلام العثمانيّة شيئًا من التعبير عن الانتماء الأيديولوجي الواضح إذ إنّ رباط الدَّمِ لا يصنع وَحْدَةً فِكريَّةً، ولذلك حرص العروبيّون على ملء هذا الوعاء بفكر مُصارِمٍ للإسلام بوضوح، فكانت العالمانيّة باعتبارها مبدأ والاشتراكيّة بصفتها مشروعًا، ممّا أَنْشَأَ صراعًا طويلًا بين حَمَلَةِ رسالةِ الإسلام والقوميّين العرب كانت نتيجته تشريع قوانين تُجَرِّمُ الدَّعوة إلى استئناف الحياة الإسلاميَّة، وبَلَغَ جزاؤُها في أكثر من بلدٍ الإعدام في السّاحات العامّة.

المطلب الرابع

العُدْوان العالمانيّ على تديُن الأمّة

كان تصدير العالمانيّة إلى العالم الإسلامي ضرورةً من ضرورات الغزو التوسُّعيّ الأوروبيّ فَرَضَتْهَا مُقتضياتُ مرحلةِ احتلال العالم الإسلاميّ لِكَسْرِ طبيعةِ الـمُمَانَعَةِ الذاتيّة الإسلاميّة وتصلُّبها أمام حَمْلَةِ التَّذْويب أو التَّرْكيع، ولتتحوَّلَ بلاد المسلمين من مُلْكٍ لأبنائها إلى مزرعةٍ للرَّجُلِ الأبيض يعمل أهلها فيها كأقنانٍ في أرضهم لقاء لُقْمَةِ العيش.

مارَسَ المحتلُّ الفَرْضَ القَسْرِيّ للعالمانيّة مستخدمًا عددًا من الوسائل، من أهمّها فَرْضُ جَوٍّ ثقافيّ لا يعترف إلّا بالفِكْرِ العالمانيّ ويحتقر ـ أشدَّ الاحتقار ـ الفكر الدِّينيّ «التقليديّ» «البدويّ» الذي حُمِّل كُلَّ أوزارِ التَّخلُّفِ في بلاد المسلمين.

مع كَرِّ العُقود تَعَلْمَنَتْ أنظمةُ العالَمِ الإسلاميّ بأكملها، على تفاوتٍ في القَدْرِ، فبعض البلاد حُورِبَ فيها الدِّينُ في كلّ مجالٍ وبأبشعِ الوسائل الحارقة الحانقة، مثل تركيا، ومنها ما قُزِّمَ فيه الدِّينُ لِيَنْزَوِيَ في رُكْنِ الأحوال الشخصيّة وبعضِ المظاهر الفارغة من المضمون أو المفرَّغةِ من سُلطان التَّأثير في حياة النَّاس، ولم يكن جنى الأُمَّة بذلك غير الهشيم؛ ولم تَحْصُد من هَمْعِ الفِكْرِ الوافد الـمُتَشاكِسِ سوى الحطيم.

كانت الشريعة الإسلاميّة الهدف الأوّل للحرب العالمانيّة فإنّ العالمانيّة ترفض عمليًّا التنظير البارد. وقد كان أمر إلغاء الخلافة في الأستانة أقوى الضَّربات الموجَّهة إلى الشريعة الإسلاميّة، وكان أثرها في البلاد العربيّة باديًا في إلغاء الإسلام كمرجعيَّةٍ كُبرى تجمع المسلمين سياسيًّا. كما عرفت الأمة في مُدَّةٍ مقاربة لذلك بداية إلغاء المحاكم الشرعيّة وتقنين كثيرٍ من الأبواب التشريعيّة باستيراد المبادئ الدّستوريّة الغربيّة ومن ثمّ إقحام كثير من القوانين

المصادمة لِقَطْعِيَّاتِ الشّريعة في المجلات القانونيّة، لتصبح الشريعة مجرّد مصدرٍ من المصادر الماديَّةِ أو التاريخيَّةِ للقانون.

وللوصول إلى تثبيت حال من الرِّضى والأُلْفَةِ عند الأُمَّة من تعطيلِ الأحكام الشرعيّة كان لا بُدَّ من إعادة صياغة مفاهيم الأفراد والجماعة وإحداثِ فِصامٍ بين الدِّين باعتباره شعائِرَ ونُسُكًا من ناحية ومبدأ نظر ومنهج حياة من الناحية الأخرى. وقد كان الوعي بضرورة إحداث هذا الشَّرْخِ قويًّا في أذهان القائمين على تثبيت أوتاد النّظام العالمانيّ في مؤسّسات الحكم والهياكل الرّاعية والمؤثّرة في المجتمع، ولذلك أخذت الحربُ على تيّار الدّعوة الإسلاميّة منحًى عَقِيديًّا واضحًا ومعلنًا.

استطاع العالمانيّون الوصول إلى أعظم مراداتهم وهو إقامة مجتمعٍ يرى النظام العالمانيّ أصلًا للحُكْمِ وأنّه الطبيعيّ من الأمور، وأنّ الدَّعوة إلى إقامة الشّريعة خروجٌ عن المألوف وانتظامٌ في عَمَلٍ حِزْبيٍّ اجتهاديٍّ لطائفةٍ من الـمُتشدِّدِين أو المتميّزين في فَهْمِ الدِّين، بما نَقَلَ هذه الطَّائفة من مُسمّى «المسلمين» إلى مُسمّى «الإسلاميين»، فهم صورةٌ متميّزة وشاذّةٌ عن أصل الانتماء للإسلام. وهكذا عرفت الشّريعة غُرْبَتَها في وَعْيِ الأُمَّةِ ليترسَّخ الواقع العالمانيّ ترسُّخًا أشدّ.

وللوصول إلى حال من التوازن والاستقرار، عَمَدَتْ الأنظمةُ العالمانيّة إلى دعم المتطرّفين من العالمانيّين بفتح الباب لهم للدَّعوة إلى إقصاء الإسلام من كُلِّ مظاهر الحياة، ثم ساوَمَتْ الدَّاعِين إلى استئنافِ الحياةِ الإسلاميّة ببعض المكتسبات التشريعيّة الشَّكليَّة مثل معاقبة المجاهِرين بالإفطار في رمضان، ومَنْع التَّعَدِّي الشكليّ على مظاهر التديّن كذات النّبيّ والـمُصْحَفِ المكتوب، ممّا انحرف بالدّعوة من أَصْلِ السَّعْيِ إلى إقامة الشّرع إلى صَدِّ عُدوان الحداثيين والماركسيّين والانحلاليّين وسنِّ بعض التشريعات الهامشيّة في واقع الأمّة.

المطلب الخامس

حصاد المشروع العالماني في تونس
من بورقيبة إلى ابن علي

تُشكّل تونس نموذجًا نادرًا من التّجانس بين أفراد الشّعب، فالبلدُ لا تعرف تعدُّد الأجناس ولا تعدُّد الأديان ولا المذاهب، فهي نسيجٌ عربيٌّ سُنيٌّ واحِدٌ لا يُفرِّقُ أَهْلَهُ شيءٌ، وفي الأرض ثرواتٌ طبيعيّة تفي بحاجات الناس، وأعظمُ من هذه الثروات، الثّروة البشريّة لشعبٍ تُؤهِّلُهُ نِسبتُه مقارنةً بمساحةِ الأرضِ إلى أن يصنع ثورة اقتصاديّة تُوفِّرُ له الرَّخاء الماديَّ، وله من التُّراث المعرفيّ الأصيل ما يسمح له أن يستلهم من موروثِهِ ما يفكُّ به قيود التخلّف. والبلد بذلك تمثّل أفضل اختبار لمزاعم جَنَّة الخلد التي تَعِدُ بها العالمانيّة.

بدأ النَّخْرُ في الهويّة التونسيّة التي لم تعرف لنفسها غير الإسلام عُنوانًا مع بداية الاحتلال الفرنسيّ في القرن التّاسع عشر، غير أنّ المَكْرَ الأكبر لم يبدأ إلّا مع خديعة الاستقلال سنة ١٩٥٦م، حيث استطاعَتْ فرنسا أن تُحقِّقَ بتنصيب بورقيبة[1] ما لم تطمع في بعضه في ظلّ حكمها الاحتلاليّ العسكريّ.

لم يهتَمَّ بورقيبة بردِّ تونس إلى مهدها العقيديّ، وإنّما كان أبرزُ مُنْجَزٍ له ضربَ جامع الزّيتونة الذي كان الحِصْنَ الأكبر لذاتيّة البلاد، وألغى الأوقافَ والقضاءَ الشَّرعيّ، وسارع في زمنٍ قياسيٍّ إلى إصدار مجلّة الأحوال الشخصيّة

---

(١) الحبيب بورقيبة (١٩٠٣ ـ ٢٠٠٠م): أول رئيس لتونس بعد الاستقلال وانتهاء عهد البايات. تخرّج حقوقيًا في جامعة باريس. أسس الحزب الدستوري الجديد الذي تحوّل إلى الحزب الاشتراكي الدستوري. فتك برفاقه القدماء، كصالح بن يوسف، بعيد الاستقلال. منح نفسه امتياز الحكم مدى الحياة. حكم من بداية الاستقلال إلى سنة ١٩٨٧م تاريخ انقلاب رئيس وزرائه زين العابدين بن علي عليه.

أحمد العلاونة، ذيل الأعلام، ٢/ ٤٦.

التي تُعتبر حالةً نادرةً في العالم الإسلامي بتعدّيها على سُلطان الشّريعة في مجال الزّواج والطلاق والتبنّي، وقد أَحْدَثَ كُلُّ ذلك شرخًا هائلًا في طبيعة الواقِعَيْنِ: القانونيّ والفكريّ، وبلغ بورقيبة في توقُّحه مبلغ الخروج على الناس في رمضان وفي يده كأس ماءٍ يدعوهم إلى الإفطار مثله لأنّ الصَّوم بزعمه يُعطِّلُ الإنتاج![1].

بقي الإسلام مقصيًّا عن إدارة أمور الناس ورعاية مصالحهم في زمن خليفته المخلوع، ليصبح التديُّن عنوان تُهْمَةٍ جِنائيّة والهمس بالولاء للشّريعة «تهوّرًا» بل «انتحارًا»، ورافق كُلَّ ذلك ضخٌّ إعلاميٌّ متواصِلٌ يريد أن يزرع في عقول الناس خديعةً كبرى هي أنّ تونس قد استطاعت بفضل عبقريّة الملهَم العالمانيّ بورقيبة أنْ تنخَلِعَ من منظومة التخلُّف العربيّة والإسلاميّة لتصبح بذلك قطعة من أرض أوروبا بعد الطَّفْرَةِ المعرفيّة التي ربطت البلاد أيديولوجيًّا بدول الغرب العالمانيّة المتطوّرة. وبلغ الإسفاف التّجميليّ مدًى فجًّا في تزييف الوعي حتى أُوهِم النّاس ـ حقيقة لا مبالغة ـ أنّه لولا بورقيبة لم يدخل التعليم تونس، وأنّ منظومتي التعليم والثقافة في تونس قد أبهرتا الغرب قبل الشرق. وكان شرُّ الدِّعايات في هذه المُدّة بثُّ خديعة «تحرير المرأة»، والقول إنّ النموذج التونسي قدّم للعالم الإسلامي النموذج المثالي لحقوق المرأة.

وبعيدًا عن الدعايات التسويقيّة للآلةِ الإعلاميّة لبورقيبة وابن علي، تتبدّى الصُّورة على حقيقتها بَشِعَةً مُجْدِبةً، فلم تَجْنِ البلاد غير الحصاد المُرِّ على

---

(١) يحاول البعض تجميل بورقيبة بنثر الشعارات والعناوين الوهمية غير أنّهم يضطرون ـ رغمًا عنهم ـ إلى القدح فيه (!)، ومن ذلك أنّ صاحب كتاب «بورقيبة والاسلام: الزعامة والامامة» (٢٠٠٤م) قد سعى جهده لنفي الموقف السلبي لبورقيبة من ثوابت الدين، ومكره بموروث الأمة، لكنّه لم يستطع وهو يسعى لنقض حقائق التاريخ إلّا أن يثبت ما أراد نفيه، فقد وصفه بالماكيافلية في تعامله مع الإسلام قبل ما يعرف بالاستقلال وما بعده، وأقر أنه انتقائي في أخذه بالنصوص، وأنه لم يكن يهتم بما يقع فيه من تناقض في موقفه من الشرع، والأظرف أن ينفي عنه عالمانيته التي هي جوهر بنيته الفكرية وقلب مشروعه السياسي رغم أنّ هذا الكاتب كان يشرح معالم تنحية الشرع عن حكم البلاد! انظر لقاء مع المؤلف:

http://www.hakaekonline.com/?p = 54837.

جميع المستويات، إذ إنّ تنّين العالمانيّة الذي كانت فرنسا تَصْقُلُ أَنْيَابَهُ قد بَقَرَ كُلَّ حُلُمٍ يُحقّق للمسلم أدنى ما يرجوه لمعاشه ومعادِهِ.

المجال الاقتصادي:

لم تكن تونس على المستوى الاقتصاديّ سوى مزرعةٍ خلفيّة للمصالح الاقتصاديّة للدول الغربيّة، ولم تُعرف البلاد بتصنيعٍ ولا ابتكارٍ، على الرغم من توافر العقول والهمم عند أبنائها، وبَقِيَتْ عالةً على القروض والمعونات المشروطة، واستفْحَلَ الفسادُ في كُلِّ قطاعات الإنتاج، وأخفقت التجربتان الاشتراكيّة التعاضديّة البورقيبية، والرأسماليّة البورقيبية والبنعليّة.

وفي المجال الثقافي:

لم تعرف البلاد في هذه الفترة حركة فكريّة ذاتيّة تنطلق من المخزون المعرفيّ الأصيلِ للبلاد، وإنّما كان الفِكْرُ السّائد كُلُّهُ مُسْتَورَدًا مُعَلّبًا. وقد بلغت الثقافة السائدة مبلغًا عظيمًا من الإفلاس حتّى توجّه الكثير من الكتّاب إلى استفزاز مشاعر المسلمين الهامدة في القلوب خوفًا من سَطْوةِ القَمْعِ العالمانيّ، فانتشرت في هذه الفترة كُتُبٌ تُقرِّرُ أنّ الإسلام لم يُحرِّم اللُّواط[١]، وتزعم أنّ الرسول ﷺ قد افترى القرآن الكريم من عنده بعدما تعلَّمَ من «شيوخه» السُّرْيان ما شاء من العلم[٢]، وأنّ السُّنَّة النبويّة مُجرَّدُ فِرْيَةٍ اخْتَلَقَتْهَا الأجيالُ المسلِمةُ، وأنّ الإسلام يجب أن يتخلَّصَ من قضايا الحلال والحرامِ[٣]، وغير ذلك من سقط الكلام ومبتذَل الفكر، وبقيَتْ جيوبُ الماركسيّة تنخُرُ في الجامعة نَخْرًا، وأُطْلِقَتْ يدُ الحداثيّين لِتَعْقِرَ أُصُولَ التديُّنِ بالإسلام عَقْرًا.

---

(١) انظر ألفة يوسف، حيرة مسلمة: في الميراث والزواج والجنسية المثلية، تونس، دار سحر، ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة. وقد رددنا علي فِراه في كتابنا: هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، دار البصائر، ٢٠١٠م، ص٣٣٣ ـ ٣٩٧.

(٣) انظر: مؤلفات عبد المجيد الشرفي. وقد رددنا عليها في كتابنا: جهالات وأضاليل: نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السُّنَّة النبوية، دار البصائر، ٢٠١٢م.

لم تَجْنِ تونس في أكثرَ من نصف قَرْنٍ من العالمانيّة شيئًا سوى ترسيخ قواعد الأُمِّيَّةِ المعرفيّة. وقد أقحطَتْ الجامعات التونسيّة فلم تعرف حركة علميّة حيَّة، وإنّما اعتلى العالمانيّون، خاصة الحداثيّون منهم، منابِرَها للنَّفْخِ في ذواتهم ومَلَكاتهم دون رصيدٍ على الأرض من عَمَلٍ، ولذلك لم تساهم تونس في هذه الفترة في شيء يذكر من المعارف العربيّة على الرغم من أنّها قد أخرجَتْ للأمّة قبل ما يعرف إعلاميًّا بالاستقلال، مؤلّفات علميّة نادرة، ككتب الإمام الموسوعيّ محمد الطاهر ابن عاشور[1].

لقد انتقلَتْ البلاد من الرِّيادة في نَشْرِ الثقافة الأصيلة أيام الاحتلال العسكريّ الفرنسيّ إلى المنافسة على المراتب الأخيرة في التعليم والثقافة في زمن الاحتلال الـمُقَنَّع الصَّائل بسيف العالمانيّة[2].

ولعلَّ أبرز ما تتميّزُ به جماعات العالمانيّين في تونس عن بقيّة بلادِ العربِ، بالإضافة إلى تطرّفها العقيدي، وَلَعُها بلغة «العَوْرات الـمُغَلَّظة» كُلَّما أَعْوَزَتْهَا الحُجَّةُ وضاقت عليها سُبُلُ الـمُحاجَجَةِ عند افتضاحِ فَقْرِها العلميّ وفسادِ دعاويها وتبريراتها و«تقليعاتها»، وهي لُغَةٌ تَزْكُمُ الأُنُوفَ، وعادةً ـ إلّا ما ندر ـ تخرج من أفواه النِّساء، في سوقِيَّةٍ لا يمكن أن تصدُرَ عن واعٍ بمعاني ما يصدر عن لسانِهِ. وإذا لم تُجدِ «لغة العَوْراتِ المغلَّظةِ» وتفجيج العِبارة، التَجأَ بنو علمان إلى وَصْمِ خُصومهم بلسانِ التَّهويلِ أنّهم جُفاةٌ وغُلاةٌ وبُغاةٌ، فلم يَبْقَ

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور (١٢٩٦ ـ ١٣٩٣هـ/ ١٨٧٩ ـ ١٩٧٣م): الإمام المفسّر، الفقيه، المقاصدي، اللغوي، رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس. عيّن سنة ١٩٣٢م شيخًا للإسلام مالكيًا. وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. من مؤلفاته: تفسير «التحرير والتنوير»، و«مقاصد الشريعة الإسلامية»، و«أصول النظام الاجتماعي في الإسلام».

الزركلي، الأعلام، ٦/ ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٢) جاء في جريدة الشروق التونسية، ٧ ديسمبر ٢٠١٣م تحت عنوان: «دراسة دولية تصنف تعليمنا في المراتب الأخيرة: التعليم في تونس... الى الوراء دُرْ!»: «قام البرنامج الدولي لمتابعة مكتسبات التلاميذ (PISA) باعتماد مؤشرات عديدة لتقييم وقياس كفاءة النظم التعليمية للبلدان والقدرات الاستيعابية للتلاميذ في الميادين العلمية. وقد تراوح ترتيب تونس في ما بين البلدان الخمسة الأخيرة ضمن ٦٥ دولة».

لِلسِّجالِ معهم فِكريًّا باب بعد أن حَصَرُوا الكلام بين ابتذال «العَوْراتِ المغلَّظةِ» وسَيْفِ التَّشْويه المهتاجِ، فإنْ نَجَوْتَ من إقذاعِ العَوْراتِ فلنْ تنجوَ من صُراخ الرَّوعاتِ!

المجال التعليمي:

أَسْلَمَتْ المنظومةُ السياسيّةُ التونسيّةُ الجامعاتِ لِغُلاة التغريبيّين لإفراغها من رُوحِ الإبداع، ولذلك جاءت كُليَّة الآداب (العاصمة) التي تحتضِنُ رؤوس الحداثيّين، في تقرير سنة ٢٠١٣م مُتأَخِّرةً في ترتيبِ جامعات **إفريقيا**، إلى **المرتبة السبعين بعد جامعاتٍ كثيرةٍ لدُوَلٍ شديدةِ الفَقْرِ تَنْتَهِبُها الحروبُ مثل الصُّومال**[١]، **وهي أَوَّلُ جامعة تونسيَّةٍ في هذه القائمة**، مع أنّ الوَهْمَ الأكبر الذي كان كثيرٌ من أساتذة هذه الجامعة يبيعونه للطَّلَبَةِ، هو أنّهم قد استطاعوا القَفْزَ فوق سُرعةِ الزَّمَنِ وفارقوا المنظوماتِ التّقليديَّة (الغَبِيَّة والمتقهقِرة في بقيَّة العالم الإسلام!)، ليلتحقوا بِرَكْبِ الجامعات الغربيَّة الكُبرى، على الرغم من تَأَخُّرِهِم حتى على مستوى التّعليم الجامعيّ في إفريقيا نفسِها.

قضيّة المرأة:

الإحصائيّات ناطقة صارخة بالمأساة الكبرى؛ إذ إنّ جُرْأَةَ النّظام العالمانيّ على الدِّين لم تصنع واقعًا ينتصف لحقوق المرأة وإنّما «رفع» تونس إلى المرتبة الأولى عربيًّا في نِسَبِ الطَّلاق سنويًّا، والمرتبة الرَّابعة عالميًّا[٢]، وبلغَتْ نِسبةُ العُنُوسةِ ٦٠٪ من الإناث[٣]، وشاعَتْ رُوحُ الصِّراع بين الجنسَيْنِ،

---

(١) http://www.4icu.org/topAfrica/(retrieved 5/8/2013).

(٢) وردت نسب الطلاق والتفاصيل الإحصائية ضمن دراسة أعدَّتها وزارة شؤون المرأة والأسرة التونسية، ونشرتها صحيفة «الصباح» التونسية بتاريخ ٨ ـ ٨ ـ ٢٠٠٩م.

(٣) أشار تقرير صادر عن: الديوان الوطني للأسرة والعمران البشري ـ مؤسسة رسمية مهتمة بشؤون الأسرة في تونس ـ إلى «ارتفاع عدد العازبات إلى أكثر من مليونين وربع مليون امرأة، من مجموع نحو أربعة ملايين و٩٠٠ ألف أنثى في البلاد، مقارنة بنحو ٩٩٠ ألف عازبة عام ١٩٩٤م. كما بلغت العنوسة أقصى معدلاتها بين الإناث في عمر الإخصاب الأقصى (٢٥ ـ ٣٤ سنة)»، محذرًا في السياق ذاته من «ارتفاع معدلات سن الزواج وتأثيراتها السلبية على مستويات الخصوبة». =

وطفَتْ على السَّاحةِ ظواهرُ شاذَّةٌ مثل ظاهرة استهلاك الفتيات للمُخَدِّرات[1].
كما وُئِدَتْ كُلُّ طاقةٍ لأُنثى لا تسيرُ في مضمارِ العالمانيّة، وواكبَ ذلك توقُّحُ إعلاميٌّ فجٌّ يريد أن يُقنِع الناس أنّ المرأة التونسيّة قد حقَّقَتْ ما لم يُحقِّقْهُ غيرُها!

الهويَّة:

كشفَتْ دراسةٌ استقرائيَّةٌ لمؤسَّسةٍ استشراقيّة أمريكيّة متخصِّصةٌ في دراسة التّطوُّرات القِيَميّة في الشّرق الأوسط نُشِرت في آخر سنة ٢٠١٣م ـ في مقارنة الاختياراتِ العقيديّةِ والقيميّةِ والسياسيّةِ في تونس بستٍّ دُولٍ أخرى (السعودية، ومصر، والعراق، وباكستان، ولبنان، وتركيا)[2]؛ أي: بعد ما عُرِفَ «بثورة الربيع العربي» التي أطاحت بابن علي ـ، عن موقِفٍ جَمْعيٍّ سلبيٍّ إلى درجةٍ كبيرةٍ من إقامة الشّريعة وما ارتبط بذلك من قِيَم:

• ١٨٪ فقط من المستفتين يرون أنّ الشريعة هي الأمر الأكثر أهميّة لمصلحة البلاد.

• ١٦٪ فقط يرون إقامة الشريعة أهم وسيلة للخروج من حال التخلُّف.

• ١٣٪ فقط وافقوا بشدَّةٍ على أنّ الحكومة الجيّدة هي التي لا تقيم غير أحكام الشريعة.

• ٢٠٪ فقط اختاروا حكومةً تُطبِّقُ الشّريعة في مقابل ٨٠٪ اختاروا حكومة تُقِيمُ قوانينها على اختيارات الناس.

• ٢٢٪ وافقوا على أنّ حال البلاد سيكون أحسن لو تمَّ فَصْلُ الدِّين عن

= الموقع الإلكتروني لقناة العربية، أكثر من مليوني امرأة عانس في تونس، الاثنين ١٥ شعبان ١٤٣٤هـ ـ ٢٤ يونيو ٢٠١٣م.

(١) أظهرت بيانات إحصائية حديثة أن ما بين ٥ و١٠ بالمئة من الفتيات التونسيات مدمنات على تعاطي المخدرات من بين ٥٦ بالمئة من المراهقين الذين يتعاطون ما يعرف في تونس بـ«الزطلة».
صحيفة العرب، الأحد ٦ اكتوبر/تشرين الأول ٢٠١٣م، العدد ٩٣٤٢.

(٢) الوثيقة متاحة للتنزيل هنا:
http://mevs.org/files/tmp/Tunisia_FinalReport.pdf

السّياسة، ووافق ٥٠٪ على الأمر نفسه بشدّة، بمجموع ٧٢٪ يرون خيار الفصل ـ مقابل ٩٪ في باكستان ـ!

• ٣٣٪ قبلوا أن يُسْمَحَ بحرّية التعبير حتى لو تعارضَتْ مع دينهم.

• ٥٦٪ يرون أن تلبس المرأة كما تشاء، وهي النِّسبة الأعلى بين الدُّول السّبع. ويقابلها ١٤٪ في مصر.

قد يتبادر إلى ذهن القارئ أنّ هذه النِّسب (المخيفة) تعكس حال نُفورٍ عام من الولاء العاطفي للإسلام، وليس الأمر كذلك يقينًا إذ إنّ هذه الإحصائيّة نفسها كشفت أنّ ٣١٪ يرون أنهم تونسيُّون قبل أن يكونوا مسلمين، في حين اختار ٥٩٪ القول إنهم مسلمون قبل أن يكونوا تونسيّين، لتكون نسبة المفضّلين لهويتهم العقيدية على انتمائهم الوطني أكبر من بقية الدُّول باستثناء باكستان، كما أنّ ٨٤٪ يعتقدون أنّ هناك مؤامرات ضدّ المسلمين، و٧٣٪ يرون خطورة الغزو الفكري الغربيّ، وفي ذلك استحضار واضح لمعاني الانتماء الذاتيّ للجماعة العقديّة الكبرى وتميّزها المبدئيّ!

ما الذي نحن بإزائه إذن؟ الذي يبدو من هذا التضارب المنكر بين الموقف من الشريعة والموقف من الانتماء العام للهُوِيَّةِ الإسلاميَّةِ أنّ التّجربة العالمانيّة في تونس قد أَخْفَقَتْ في جعل الشَّعْبِ مواليًا بِكُلِّيَّته للغَرْبِ (الفرنكفونيّ بالذات)، وقد كان ذلك مَطْمَحًا مُلِحًّا لها، غير أنّها نجحَتْ في أن تُنشِئ حالَ اغترابٍ لا واعٍ عن حقيقة الهوِيَّةِ، أو قُلْ حالةً من «تِيْهِ الهوِيَّةِ» عند غالبيّة الشعب، وهو أمرٌ له أسبابُه التاريخيّة الظاهرة، خاصة في حِقْبة الانسِلاخِ البورقيبيّة التي ضربَتْ روافِدَ الانتماء الدّينيّ في العلم الشرعيّ والدّعوة وكذلك في البنية التشريعيّة.

وفي مثل البيئة التونسية التي تعرِفُ فِصامًا نَكِدًا حادًّا بين الانتساب إلى الإسلام والولاء لأُصُولِه، لا عُذْرَ لِحَمَلَةِ الدَّعوةِ إلّم يتنبَّهُوا لحقيقة الحال، ومبلغ الإشكال، ليدركوا أنّ إعادة بناءِ ما هَدَمَتْهُ العالمانيّة لا يكون إلّا بإعادة إحياء المعاني الإسلاميّة في الأنفس على مدًى طويلٍ؛ بالكشف عن هذه المعاني، ونَفْضِ غُبارِ التَّحريفِ والتَّزييفِ عنها، ثم تربيةُ جيلٍ جديدٍ لم يبتلِعْهُ

تِنِّينُ العالمانيّة النَّهِم، فإنّ رحلة التِّيْهِ التي استمرَّتْ عُقودًا طِوالًا بعد ما سُمِّي بالاستقلال قد أنتجَتْ تمدُّداتٍ سرطانيَّةً في وَعْيِ أجيالِ «ما بعد الاستقلال»، ولا خروج من هذا التِّيْهِ إلا بزَرْعٍ جديدٍ لم يَنْبُتْ وَعْيُهُ من سُحْتِ الأضاليلِ، أمّا الحلولُ السَّريعة التي تتعايش مع الوَرَمِ أو تتغافَلُ عنه فلن تُورِّثَ البلادَ غير جَنى السَّرابِ وحَصِيدَ الخَبَالِ.

المبحث الثالث

«ما بعد العالمانية» وأزمة العالمانية

وقفَتْ عامَّةُ القراءات العربية للتّجرِبة الغربيّة عند مرحلةِ العالمانيّة التي هيمَنَتْ بروحها المائجةِ على نواحي الحياة، ولم تنتبه إلى صرخةِ كثيرٍ من علماءِ الاجتماع في الغَرْبِ نفسه أنّه لا بدّ أن نُؤرِّخ ليومنا أنّه مِن نبْتِ ما يُسمَّى: «ما بعد العالمانيّة». فكيف تمَّ العُبورُ إلى «البَعد»؟ وماذا في «البَعد» من بُعدٍ؟

المطلب الأول

الدين من منظور حداثي

بدأتْ مفاهيمُ الحداثةِ تترسَّخُ في الغرب مع نهاية القرن الثامن عشر، وأصبحتْ مفاهيمُ «التّنويرِ» القائمةُ على قداسةِ العَقْلِ مهيمنةً على الجوِّ الثقافيِّ، وتوطَّدَتْ مفاهيمُ القراءةِ التطوريّةِ للوعيِ الإنسانيّ المرسّخة للقول بانتقالِ الإنسانِ من عالم السِّحْرِ والخرافةِ في مَهْدِ الوُجودِ البشريِّ إلى نهاية الرِّحلة في زمن تَأْلِيهِ العَقْلِ.

وقد كانت كتاباتُ أوغست كونت[1] من أبرز روافدِ هذا التصوُّر التطوُّريّ الذي يؤرّخ للوَعْيِ الإنْسِيِّ من مَهْدِ الخرافة إلى نهاية التاريخ عند حدود الاحتكار العقلاني للوعي البشري بتحرُّر السّياسة والاقتصاد والاجتماع من إسارِ الدِّين.

قَسَّمَ كونتُ التاريخَ البشريَّ إلى ثلاث مراحل، أوّلها المرحلة الدينيّة «l'état théologique» التي تمثّل حال الطفولة البشريّة حيث يُفسِّرُ الإنسانُ أحداثَ الكونِ بنسبتها إلى الأرواحِ التي تسكن أشياء الطبيعة أو إلى الكائنات فوق الطبيعيّة (الشِّرْك) أو إلى إلٰهٍ واحدٍ، والمرحلة الميتافيزيقيّة «l'état métaphysique» وهي مرحلةُ المراهقة في تاريخ الوعي البشريّ حيث يستغني الإنسانُ عن تفسير العالم نتيجةَ العوامل فوق الطبيعيّة إلى القولِ بالقُوى المجرّدة «les forces abstraites» ـ مثل «الطبيعة» عند سبينوزا[2] والمادَّةِ عند

---

(١) أوغست كونت Auguste Comte (١٧٩٤ ـ ١٨٥٩م): فيلسوف فرنسي. مؤسس المذهب الوضعي. أسّس في كتابه "*Système de Politique Positive*" «دين الإنسانيّة» حيث الإنسان مركز هذا الدين (*Encyclopedia of Religion*, 3/1882).

(٢) باروخ سبينوزا Baruch *Spinoza* (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م): فيلسوف هولندي. نُسب إلى القول بوحدة الوجود، وقد نوزع القائلون بذلك في دقة فهمهم لكتاباته. من مؤلفاته: «رسالة في اللاهوت والسياسة»، و«الأخلاق».
The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, pp.985-1000.

ديدرو ـ، وهي مرحلةٌ وإن تطوَّرَ فيها الوعيُ البشريُّ إلّا أنّه بقي فيها أَسِيرَ المفاهيمِ الفلسفيَّةِ المجرَّدةِ. أمّا المرحلة الأخيرة فهي المرحلةُ الوضعيَّةُ «l'état positif» التي «يُدرِك فيها الإنسانُ استحالةَ الوصولِ إلى المفاهيم المطْلَقةِ»، ويتوقّفُ لذلك عن البحث عن المطْلَقاتِ التي وراء الأشياء «pourquoi ultime»، مُقتصِرًا على النّظر إلى ظواهر الأشياء؛ أي: القوانين الثابتة التي تحكُمُها[1].

تنتهي القراءة العالمانيّة إلى قراءة جَبْريَّةٍ للواقع البشريّ تنتقل بالمجتمع إلى حتميَّاتٍ مُنبثِقَةٍ من تطوُّرِ وَعْيِهِ بنفسه وبالعالم. إنَّ زوال حُجُبِ الخرافةِ، وعلى رأسها الدِّينُ، وسيطرةُ المعرفةِ الموضوعيَّة لا بُدَّ أن يتجاوَزَا بالبشرِ اعتقاداتهم القديمة في الكائنات الخارقة. وهو المفهوم الذي أكّدته دراساتُ اثنين من أكبر علماء الاجتماع في بداية القرن العشرين أنّ الدين ليس سوى أثر من آثار الواقع، فهو في كتابات إميل دركهايم انعكاسٌ للنّظام الاجتماعيّ، أمّا في فِكْرِ ماكس فيبر فهو أثرٌ لمجتمعٍ غير عقلانيٍّ سريعًا ما تجرفه العَقْلَنَةُ المتنامِيةُ إلى خارجِ العالمِ لتقضيَ على «الحديقة السِّحْريّة» للعالم ما قبل الحداثيّ. وتدورُ بقيَّةُ قراءات علماء الاجتماع في دائرة التفسير ذاتها؛ إذ لا مكان للدِّين في عالمٍ مُعَقْلَنٍ لأنّه ظلّ لأوضاعٍ مَرَضِيَّة.

استقرّ هذا الفهم المتفائِلُ بسقوط الدِّين في جُبِّ الميثولوجيات الميتة في عالم الأكاديميّات الغربيّة حتّى صار ثابتًا معرفيًّا يستعصي على النّقد أو الزَّحْزَحةِ. وغَدَا تقريرُه بَدَهيًّا عند علماء الاجتماعِ.

وقد أثّرت أعمالُ الآباء المؤسِّسين لعلم الاجتماع في المجتمع الأكاديميّ بطرقٍ عميقةٍ سواءٌ أكان ذلك في ميدان السياسة الدولية أم في العلوم السياسية. وسلَّمَ المثقّفون لمقولاتٍ ثوريّة حادَّة مثل تصريح أنطوني والس رئيس الجمعية الأنثروبولوجيّة الأمريكيّة سنة ١٩٦٦م أنّه في المجتمعات

(١) Voir Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive,* Paris: Bachelier, 1830, 1/3 - 5.

الحديثة «المستقبل التطوّري للدِّين هو الانقراض»[1].

وقام كريشتين سميث[2] بتلخِيص الدَّعاوى العَشْر المكرَّرة في الكتابات المبكّرة لعلماءِ الاجتماع في ما يتّصل بالموقف من الموجود الدينيّ، فكانت كُلُّها سلبيَّةً:

١ ـ العِلْمُ والدِّين نَمَطان مختلفان للمعرفة يهتمَّان بمجالَيْنِ مختلفَيْنِ للحقيقة، ولكنّهما ـ مع ذلك ـ مصدرَي معرفة متقابِلَيْن متصادِمَيْن بقوّة. والدِّينُ هو الخاسِرُ دومًا في الحرب النَّاشِبة بينه وبين العِلْم[3].

٢ ـ علم الاجتماع هو عِلْمٌ لم يَنْضُجْ بعد لكنّه سيقدِّمُ المعرفةَ الضّروريّةَ للخَلاصِ الاجتماعيّ[4].

٣ ـ يهتمُّ الدِّينُ بالعالم الرُّوحيِّ ولذلك فهو خارج دائرةِ مجالِ النَّقْدِ في علم الاجتماع، لكن لا بُدَّ مع ذلك من ردِّ الدِّينِ إلى الظواهر الماديّة، الطبيعيّة، والتفاعلات الاجتماعيّة، واعتبار دعاويه مجرّد تقريرات باطلة[5].

٤ ـ تعتبرُ الأديانُ الحديثةُ مرحلةً دينيّةً متقدّمةً مقارنةً بالأديان البدائيّةِ، ومع ذلك فهي جميعًا تقومُ في حقيقتها على الخوف من الظواهر الطبيعية والجهل بأسبابها[6].

٥ ـ الدِّينُ مهمٌّ أهميَّةً قُصوى لعامَّة النّاسِ، والقيمة الحقيقية الكامنة فيه أنّه يعزّز التوافق الاجتماعي[7].

---

(١) Anson D. Shupe, "The Stubborn Persistence of Religion in The Global Arena, "in *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, ed. Emile F. Sahliyeh, Albany: State University Of New York Press, 1990, p.17 (Quoted By Ludwig Gelot, *On The Theological Origins*, p.19).

(٢) كريشتين سميث Christian Smith: أستاذ علم الاجتماع ورئيس مركز دراسة الدين والمجتمع في جامعة نوتردام. له عناية ببيان أهمية الدين والأخلاق في قراءة المجتمعات الغربيّة.

(٣) Smith, *The Secular Revolution: power, interests, and conflict in the secularization of American public life*, Berkeley: University of California Press, 2003, p.117.

(٤) Ibid., p.121.

(٥) Ibid., p.126.

(٦) Ibid., p.129.

(٧) Ibid., p.132.

٦ ـ يدَّعِي الدِّينُ أنّه دعوةٌ للالتزام بالتَّهذيبِ الأخلاقيِّ لكنّه كان طوال تاريخه مصدرًا للاضطهاد والفساد الأخلاقيّ والحروب[(١)].

٧ ـ كان الدِّينُ دائمًا قوّة مهمَّة في الحياة الاجتماعيّة، لكنّ تأثيره ومصداقيّته اليوم يتهاويان بسرعة لأسباب جديرة بالاعتبار[(٢)].

٨ ـ انغمَسَ الدِّينُ تاريخيًّا في السّياسة والثّقافة العامّة، وعلى الدِّينِ الحقِّ في العالم الحديث أن يحصر دوره الاجتماعي في الحياة الخاصة للأفراد[(٣)].

٩ ـ على الكنيسة الحديثة أن تكُفَّ عن إعلان ما تراه حقائقَ وأنْ تهتمَّ بالمشاعرِ الإنسانيّة للأفراد والتحفيز لتحقيق المثاليَّة الإنسانية[(٤)].

١٠ ـ الدِّينُ عنصرٌ أساسيٌّ لتحقيق الإصلاح الاجتماعي ومع ذلك يظلُّ شيئًا خطِرًا وغير مسؤولٍ إلّا أن يُسْلِم نفسه للعلوم الاجتماعية وسلطانها[(٥)].

أسَّسَتْ هذه القناعاتُ قاعدةً إلحادِيَّةً في فَهْمِ الدِّينِ[(٦)]، ولذلك فالتديُّن عند علماء الاجتماعِ ليس إلّا طفولةً عقليّة ساذجةً لَا تلبَثُ أن تُطْوى عند نُضْجِ العَقْلِ البشريّ.

استمدَّتْ هذه النَّظرةُ أصولها الرُّؤيويّة من تاريخ ما بعد «النهضة الأوروبيّة» في عالم الفكر والممارسة، معتبرةً أنّ قراءتها الرّاهنة هي نهاية تاريخ القراءات العلميّة للتَّمَوْقُعِ الدّينيّ في عوالم السّياسة والاجتماع والاقتصاد... غير أنّ ثورةً في الدراسات الاجتماعيّة كانت تتشكّل في رَحِمِ العالم الأكاديميّ تأثُّرًا بقراءاتٍ جديدةٍ مُتَفَلِّتةٍ من سُلطانِ الأيديولوجيّات الإلحاديّة التي كانت عبئًا على موضوعيَّةِ الرَّصْدِ العِلْميِّ للحضور الدّينيّ في المجتمعات الحديثة.

---

(١) Ibid., p.134.

(٢) Ibid., p.139.

(٣) Ibid., p.141.

(٤) Ibid., p.144.

(٥) Ibid., p.147.

(٦) انظر: أحمد خضر، اعترافات علماء الاجتماع، عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع، لندن، المنتدى الإسلامي، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص١٧٥ ـ ١٩٣.

المطلب الثاني

الدين من منظور ما بعد حداثي

لقد كان التصوّر السائد لمفهوم العالمانيّة مُتَّسِمًا بالإستاتيكيّة باعتبارها نهايةَ تاريخِ الحركةِ السياسيّةِ والاجتماعيّة؛ فالعالمانيّةُ نهايةُ مطافِ صِدامِ العالم وما وراء العالم في مجال تنظيم الشكل السياسيِّ المحتوي لحياة الإنسان وتوجيهِ مساراتِ العلاقاتِ الاجتماعيّة، غير أنّ استعادةَ الدِّينِ لكثيرٍ من سُلطانِهِ المفقودِ وإثباتِه أنّه لم يَخْسَرِ الكثير من المواقع التي زعمَ العالمانيّون أنّه قد فقدها تحت سُلطان التمدُّدِ العالمانيّ على جميع مساحة الوجود والحركة البشريَّيْنِ، قد أَلْزَمَا علماءَ الاجتماعِ أن يُعِيدُوا مراجعةَ المفهومِ الحيِّ للعالمانيّة من أوجهٍ أربعةٍ:

التأثير الديني:

العالمانيّة ـ باعتبارها أثرًا للتّغيير البُنْيويّ في المجتمع والدّولة ـ لم تفرِضْ سيطرتَها التّامَّةَ في العالم الإسلاميّ والأديان الشرقيّة (كالطّاوية)، وحتى بلاد أوروبا الشرقيّة حيث للكنيسة الأرثودوكسيّة علاقةٌ وطيدةٌ بالدَّولةِ.

الافتراضات النظريّة:

العلاقة بين الحداثة والعالمانيّة فيها نظرٌ؛ إذ أثبتَ البحثُ أنّ الخيار العقلانيَّ لم يؤدِّ في الولايات المتحدة الأمريكيّة إلى إلغاء الدِّين وإنّما ساهَمَ في رَبْطِ المؤسَّساتِ والممارسات الدينيّة بالسُّوقِ الدّينيّ الحرِّ والتعدُّديّ حيث التنافس المسْتَعِرُ على بثّ العقائد ورعاية الأفراد وغير ذلك من الخدمات. ومن نتائج هذا السَّبْرِ يتَّضِحُ أنّ الحداثة قد قادَتْ إلى مزيدٍ من ديناميكيّة النشاط الدينيّ وتضخُّمِهِ، وأنّ العالمانيّة ليست نتاجًا للحداثة وإنّما هي نتاجُ الاحتكارِ الدّينيّ في البلاد الأوروبيّة.

لقد كان الظنّ سابقًا أنّ انحدار السُّلطان الدّينيّ الفكريّ والاجتماعيّ للكنيسة على المجتمعات الأوروبيّة في القرنين التاسع عشر والعشرين، و«تحديثَ» المجتمعاتِ بتطوير العلاقات الاجتماعيّة في ظلّ أنظمةٍ صناعيّةٍ متمدِّنةٍ مكثّفة للعلاقات الإنتاجيّة ـ الاستهلاكيّة، قد جَرَفَا التاريخ الأوروبي إلى نهايته عند العالمانيّة باعتبارها أثرًا آليًّا «للتحديث»؛ فالعَلْمَنَةُ هي آليَّةُ تغييرٍ تستمِدُّ طاقتها من «التحديث». أمّا اليوم، فالتَّشكيكُ في هذه الدعوى مُتنامٍ[1].

الاكتشافات الواقعيّة:

من الخطأ التحدُّث عن مسارٍ متصاعدٍ للعالمانيّة في أوروبا، إذ إنّ الحضور الدينيّ متنوّعُ الأشكال في القارَّةِ العجوز؛ فالبلاد العريقة في الكاثوليكية مثل أُستراليا وإسبانيا أقلُّ عَلْمَنَةً من البلاد الإسكندنافيَّة على مستوى التركيبة الاجتماعيّة. وحتى البلاد ذات التنوّع المذهبيّ مثل ألمانيا الغربيّة نجدها أقلَّ عَلْمَنَةً من ألمانيا الشرقيّة ذات التّاريخ الإلحادِيّ، كما أنّ علاقة الدولة بالكنيسة هي أيضًا على أشكالٍ مختلفة.

المقاربة المنهجيّة:

القراءة القديمة للسُّلطان العالمانيّ بإهمال النَّظَرِ للمجالات المتعددة التي من الممكن أن يكون للدِّين فيها دور، وقصر النظر على سلطان المؤسسات الدينية والالتزام الديني العقائدي، هما محلّ مراجعة، فقد أثبت النظر أنّ في حركة التديّن الفردي ـ تصوُّرًا وممارسة ـ ازدهارًا للتعدّدية الدينيّة[2].

خلاصة الحديث في هذه المسألة: أنّ العَلْمَنَةَ التامّة للمجتمع بإلغاء الفاعليّة العامّة للدِّين، مُجرَّدُ أُمْنِيَّةٍ للَّادينيِّين في الغرب، وقد كشفَ الواقعُ في الغرب نفسِهِ أنّ هذا الوَهْمَ ينقُضُه الوَعْيُ بحقيقة الإنسان وينقُضُه الواقِعُ بتحليلاته وأرقامِه؛ فالدِّينُ ـ ولو كان باطلًا ـ كان وسيبقى أحد مصادر

---

(١) سيتجدد الحديث في هذا الموضوع لاحقًا.

(٢) Hans-Georg Ziebertz and Ulrich Riegel, *Europe: Secular or Post-Secular?*, Berlin: Lit, 2008, pp.23 - 4.

الأخلاق وعددٍ من أنماط التعامل المجتمعي، وسيظلّ مزاحمًا للعالمانيّة في مقولاتها السياسيّة. إنّ العالمانيّة قد أَخْفَقَتْ في أن تحتكر حقيقة الغرب.

والأمر يتجاوز ما سلف إلى تقرير ما رصدَتْهُ العديدُ من الدّراسات الاجتماعيّة من أزمةٍ كونيّةٍ للعالمانيّة، أو بعبارة سلافيكا جكليتش[1]: «تعيشُ السياسات العالمانيّة اليوم أزمةً في كُل رّكنٍ من الكرة الأرضية تقريبًا»[2]. ويتحدث علماءُ الاجتماع اليوم عامّة ـ كما يقول أولا سغوردسون[3] ـ عن فكّ العالمانية «desecularization» أو إعادة السِّحْر «reenchantment» إلى العالم[4]، فقد تبيَّنَ أنّ حركة الإحياءِ الدّينيّ ليست قاصرةً على الإسلام وطائفة الخمسينيّين[5]، وإنّما انتعشَتْ الكاثوليكيّة في جنوب الكرة الأرضيّة، كما تنفَّسَتْ الكنيسةُ في روسيا، وتوسَّعَتْ اليهوديّة الأرثوذكسية في أمريكا وفلسطين المحتلة، وغزت البوذيَّةُ أمريكا وأوروبا، حتّى قال برجر: «لا تتميّز الحداثة بغياب الله وإنّما بوجود آلهةٍ كثيرة»[6]، في إشارةٍ إلى حال التنوّع الدينيّ الذي تشهده بلادٌ لم تعرِفْ غير شكل دينيٍّ أُحادِيٍّ على مدًى واسع من تاريخها القديم.

إنّ عالمنا اليوم ـ كما يقول بيتر برجر في نهاية القرن العشرين وبداية

---

(١) سلافيكا جكليتش Slavica Jakeli ط. عضو في «مؤسسة الدراسات المتقدمة في الثقافة» بجامعة فرجينيا، ومديرة مشروعها حول «العالمانية في الحقبة المتأخرة من العصر الحديث». لها عناية خاصة بقضايا الدين والحداثة والعالمانية. من أهم مؤلفاتها ـ بالاشتراك:

"*The Future of the Study of Religion and Crossing Boundaries*".

(٢) Slavica Jakelié, *"Secularism: A Bibliographic Essay"* in *The Hedgehog Review* (Retrieved September 12, 2013) http://iasc-culture.org/THR/archives/Fall2010/Jakelic_lo.pdf, pp.52-53.

(٣) أولا سغوردسون Ola Sigurdson (١٩٦٦م ـ): أستاذ اللاهوت النظامي في جامعة جوثنبورغ. له عناية بدراسة اللاهوت وما بعد الحداثة.

(٤) Ola Sigurdson, "Beyond Secularism? Towards A Post-Secular Political Theology," in *Modern Theology*, Volume 26, Issue 2, p.177.

(٥) الخمسينية Pentecostalism: حركة دينية بروتستانتية محافظة تعتبر الأسرع انتشارًا في العالم من بين بقية الطوائف النصرانية. تقوم على مجموعة أصول، أهمها التعميد بالروح القدس وعطاياه المتمثّلة أساسًا في التكلّم بألسنة، ووجوب تبليغ الإنجيل إلى العالم.

Encyclopedia of Religion, pp.7028-34.

(٦) Peter L. Berger, "Secularization Falsified, " in *First Things*, February 2008, p.24.

القرن الواحد والعشرين - «مُتدَيِّنٌ باهتياجٍ كما كان من قبل، وفي بعض الأماكن أكثر ممّا كان»[1]. لقد كانت «عودةُ الدِّين من المنفى» مفاجأةً كبيرةً في أوساط الباحثين، بسبب اعتقادٍ مشتركٍ على نطاق واسعٍ أنّ الدِّينَ قد فَقَدَ سُلطانَهُ على السّياسة، وأنّه قد فقد أَثَرَهُ في نهاية المطاف في المجالات العامّة. لقد فَتَحَتْ هذه الصَّدْمَةُ البابَ لإعادة مناقشة مسألة العالمانيّة وحقيقة دعوى فهم واقعنا من منظارها.

بدأت مواقف التحدّي للمقولات الجامدة لعلماء الاجتماع في الظُّهور مع بدايةِ العقد السّادس من القرن العشرين، منطلقةً من تعارُض هذه المقولات مع الدّليل التجريبيّ وبساطة تركيبها الذي لم يستوعِبْ تنوُّعَ العوامل التاريخيّة التي أفرزَتْ أنماطًا تجمعيَّةً مختلفةً في العالم[2]، حتى قال دافيد مارتن[3] في بيان الخديعة المعرفيَّةِ الرَّاسخة: إنّ العالمانية هي أداةٌ لمقارعة الأيديولوجيّات الدينيّة أكثر منها مفهومًا علميًّا[4].

يسخَرُ بيتر برجر من علماء الاجتماع الدينيّ المدافعين عن التصوّر التقليديّ للعالمانيّة، مُعتبرًا إيّاهم مجرَّدَ قِلَّةٍ ضمن جماعة المتخصِّصين. ولخَّصَ تصوُّرهم الذي يراه «آخر خَنْدقٍ» لهم بقولهم: إنّ الحداثةَ تصنعُ العَلْمَنَةَ، وما التيّاراتُ الإسلاميّةُ والإنجيليَّةُ إلّا «آخر الخنادق الدِّفاعيّة» للدِّين، وهي لن تَصْمُدَ، إذ ستنتصِرُ العالمانيّة. ثمّ خَتَمَ بقوله منتقدًا هذا المذهب: «أنا أَجِدُ هذا الطَّرْحَ - بصورة مُدْهِشة - غير مُقْنِعٍ»[5].

---

(١) Berger, Peter, "The Desecularization of the World: A Global Overview," in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1999, p.2.

(٢) Hunter Baker, *The End of Secularism*, p.102.

(٣) دافيد مارتن David Martin أستاذ علم الاجتماع بمدرسة لندن للاقتصاد ورئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع الديني. له عناية برصد التحوّلات الدينية في العقود الأخيرة وعلاقتها باللاهوت وعلم الاجتماع، كما أنّ له مساهمات عامة في النقاشات حول الدين والمجتمع. من أهم مؤلفاته:
"*A General Theory of Secularization*".

(٤) David Martin, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969, pp.9, 35.

(٥) Peter L. Berger, "desecularization," p.12.

لقد تحوّل فريق من المفكّرين إلى معارضة فكرة العالمانيّة لفسادٍ أصيلٍ في قراءتها للإنسان والمجتمع، مثل دافيد مارتن وأندرو جريلي[١][٢]. وأعلن رودني ستارك[٣] رَفْضَهُ بقوله: «بعد ما يَقْرُبُ من ثلاثة قرونٍ من الإخفاق التّامّ للنُّبوءاتِ وسوء العَرْضِ المتعلّقِ بالحاضر والماضي، يجب علينا أخيرًا أن نَحْمِلَ أُطروحةَ العالمانيّة إلى مقبرةِ النَّظريَّاتِ المخفِقة، وهناك نهمس بقولنا: «نامي في سلام»»[٤].

واختارَ عددٌ من كبارِ أنصار دعوى هَيْمَنَةِ العالمانيّة على مستقبلِ المجتمعات وانهيارِ الدِّينِ باعتبارِه عاملًا مُؤثِّرًا في المجتمعات التَّرَاجُعَ عن دَعْواهم القديمة، وأَهَمُّهم بيتر برجر الذي كان كتابه «*The Sacred Canopy*»[٥] من أهمِّ الدِّراسات التنظيريّة للانتصار العالمانيّ.

ويوضِّحُ كزنوفا[٦] مآلَ الثورة المفهوميَّة للدِّينِ عند علماء الاجتماع بقوله: «على كُلِّ حالٍ، لا يمكن أن يُتمسّك بالنّظريات القديمة لِلعَلْمَنَةِ. لم

---

(١) أندرو م. جريلي Andrew M. Greeley (١٩٢٨ ـ ٢٠١٣م): قسيس إيرلندي ـ أمريكي. أستاذ علم الاجتماع في جامعتي أريزونا وشيكاغو، وروائي معروف. دافع عن حقوق المهاجرين وعارض الحرب على العراق في كتابه:

"*A Stupid, Unjust, and Criminal War: Iraq 2001-2007*".

موقعه الرسمي: http://www.agreeley.com/

(٢) Andrew M. Greeley, *Unsecular Man: The Persistence of Religion*, New York: Schocken, 1972.

(٣) رودني ستارك Rodney Stark (١٩٣٤م ـ): عالم اجتماع أمريكي متخصص في علم الاجتماع الديني. له عناية بدراسة أسباب التوسع الديني للنصرانية في بداياتها. درّس في جامعة واشنطن وجامعة بايلر. من أهم مؤلفاته:

"*The Rise of Christianity*" و"*A Theory of Religion*"

الموقع الرسمي: http://www.rodneystark.com/

(٤) Rodney Stark, "Secularization, R.I.P.," in *The Secularization Debate*, p.270.

(٥) نُشِرَ في المكتبة العربية تحت عنوان «القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين»، عن مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠٣م.

(٦) خوزي كزنوفا José Casanova: أحد أشهر علماء الاجتماع اليوم. أستاذ علم الاجتماع في جامعة جورج تاون. له اهتمام خاصٌّ بأثر الهجرة الدينيّة على تشكيل المجتمعات، ودَوْر الدين في المجال العام. من أهم مؤلّفاته:

"*Public Religions in the Modern World*".

يَبْقَ غيرُ خيارَيْنِ: إمّا إهمال النّظريّة تمامًا بعدما استبان أنّها مُخالِفةٌ للعِلْم - ويبدو أنّ اختيار جُلِّ علماء الاجتماع الدّينيّ، الإهمال الكلّي لها؛ إذ تبيّن أنّها غير عِلْميَّة... - أو إعادةُ مراجعةِ النظريّة مُراجعةً تسمح لها بأن تُجِيبُ على كُلٍّ من الاعتراضاتِ الموجَّهةِ إليها والأسئلةِ التي يطرحُها الواقع»[1].

أنشأَتْ هذه الثورةُ الفتيّةُ قراءةً جديدةً لِشَكْلِ المجتمع في أيامنا، عَبَّرَ عنها عالم الاجتماع الألماني يورجن هبرماس[2] بمصطلح «مجتمع ما بعد العالمانيّة» «post-secular society». وقد عَرّف ما بعد العالمانيّة بأنّها «استمرار وجود الجماعات الدينيّة في بيئةٍ متزايدةٍ في تَعَلْمُنِها»[3]، تعبيرًا عن الأزمةِ الواقعيّة للعالمانيّة كنظامٍ مُقاطِعٍ لما هو دينيّ. وكانت كتاباتُه عن أثر الدِّينِ في الحياة العامّة الأكثر إلحاحًا في إثارة هذا الموضوع، وبعد أن كان من أنصار فكر ماركس فيبر في أنّ الدِّين ظاهرةٌ إلى ضمورٍ وانكماشٍ حتمِيَّيْنِ، انتقل إلى الإقرار بالسُّلطان الدينيّ الأخلاقيّ والمجتمعيّ للدِّين.

وقد «نافح العديدُ من المفكّرين الذين يُمثِّلُون رؤًى متنوّعة على القول إنّ الغَرْبَ قد دخل زَمَنَ ما بعد العالمانيّة[4]... ومن العجب أنّ العالمانيّة قد فتحت إمكانيّة ما سمّاه جياني فتيمو[5] وديفيد كبوتو[6] موتَ موتِ الإلٰه «The

---

(١) Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p.19.

(٢) يورجن هبرماس Jürgen Habermas (١٩٢٩م -): من أعلام الفلاسفة وعلماء الاجتماع الألمان اليوم، ومن الرموز الكبيرة للجيل الثاني لمدرسة فرنكفورت. له اهتمام خاص بأصول النظريات الاجتماعية. طوّر رؤية جديدة تمزج بين المادية التاريخية لماركس والبراجماتية الأمريكية. من أهم مؤلفاته:
"*Knowledge and Human Interests*" Ò"*The Theory of Communicative Action*" *(The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p.332).

(٣) Jürgen Habermas, *Europe: The Faltering Project*, MA: Polity Press, 2009, p. 63.

(٤) من أهمهم ويليام كونولي وجون راولس.

(٥) جياني فتيمو Gianni Vattimo (١٩٣٦م -): فيلسوف وسياسي إيطالي. من أنصار المقاربة ما بعد الحداثية لمفهوم الحقيقة، ولكن بتصّور أكثر تواضعًا. التحق بحزب «الشيوعيين الإيطاليين». طوّر مفهومًا للنصرانية المعلمنة لا حاجة فيه للمؤسسات الكهنوتية. من مؤلفاته:
" *Addio alla Verità*"و" *Dopo la cristianitàÛ Per un cristianesimo non religioso*"
الموقع الشخصي: http://www.giannivattimo.it./

(٦) جون ديفيد كبوتو John David Caputo (١٩٤٠م -): فيلسوف أمريكي. أستاذ الدين في جامعة سايركوز، =

«death of the death of God» أو عودة الدينيّ»[١].

لا يراد من الحديث عن «ما بعد العالمانيّة» نهاية العالمانيّةِ بصورتها الكليّة، فإنّ للعَلْمَنَةِ آثارًا واضحةً في الغَرْبِ، منها فَصْلُ الدِّين عن المؤسَّسات الرسميّة، ومعاملةُ الأفراد على أساس المواطنة المحايِدة بعيدًا عن التَّصنيفِ الدينيّ، وتقلُّصُ عدد الممارسين للشعّائر... وإنّما مفهوم «ما بعد العالمانيّة» تعبيرٌ عن عَجْزِ العالمانيّة عن بَسْطِ سُلطانها الكاملِ على المجتمع، وتحويل الدِّين إلى وجودٍ عارضٍ فاقدٍ للتأثير على أفكار الجماعة وغير معبّر عن طوائفَ من المجتمع من منطلقٍ عقائديٍّ أو أخلاقيٍّ؛ أي: إخراج الدِّينِ من المكوّن الثقافيّ للمجتمع.

ومع أنّ «تدفّق الكتب والمقالات حول موضوع [ما بعد العالمانيّة] علامةٌ على تحوّلٍ مهمٍّ في التفكير الأكاديميّ حول الدين والعالمانيّة»[٢]، إلّا أنّ الخطاب الإعلاميّ للعالمانيّة في العالم العربيّ يتعمَّدُ اجترار الدَّعاوَى القديمة للعالمانيّة أيّام فُتوَّتها في أوروبا، وهو ما يَفْضَحُ حقيقةَ «رجْعِيَّة» العالمانيّة العربيّة التي تعيشُ على عتيقِ الغَرْبِ مُهْمِلَةً أَزْمَةَ هذا العتيق وفسادَ حصادِهِ.

= والفلسفة بجامعة فلانوفا. من رموز النصرانية ما بعد الحداثيّة. مؤسس تيّار «اللاهوت الضعيف» حيث يفقد تصّور الإله صورته القويّة الكلاسيكيّة.

(١) Michael T. Gibbons, "Secularism," in George Thomas Kurian, ed. *The Encyclopedia of Political Science*, Washington, D.C.: CQ Press, 2011, 5/1526.

(٢) Philip S. Gorski; et al, *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, Brooklyn, N.Y.: Social Science Research Council; New York: New York University Press, 2012, p.1

المطلب الثالث

إعادة قراءة العلاقة بين العالمانية والدين

أنشأ ما يُعرف «بعصر الأنوار» مُسَلَّمَةً معرفيَّةً عند رُوَّاد الفكر الغربيّ، وهي تفوُّق المبدأ العالمانيّ على السُّلطان الدينيّ وجوبًا ضمن حال الاحترابِ الحتميَّةِ بين العالمانيّةِ والدِّين. وقد استطاعَتْ العالمانيّةُ بتقدُّمها المتواصل وافتكاكها قطاعاتٍ كانت حِكْرًا على الدِّين في السّياسة والمجتمع تأكيدَ هذا القول، واليومَ تتعرَّضُ هذه المسلَّمَةُ إلى إعادةِ مراجعةٍ على يد اثنين من أكبر علماء الاجتماع في الغرب، وهما: يورجن هبرماس في كتاباته المؤَصّلةِ لِفَهْم مرحلةِ ما بعد العالمانيّة، والفيلسوف تشارلز تايلر في مؤلّفه المثير «الزمن العالماني» «*The Secular Age*».

ومع أنّ أنّ هبرماس عالمانيٌّ جَلْدٌ، إلّا أنّه قد طرح إشكالاتٍ نقديَّةً مهمّةً في فهم العالمانيّة وأثرها في الواقع، من أهمِّها أثرُ التطوّر العلميّ والتكنولوجيّ في الحضور الدّيني في المجتمع، وموقع الدولة العالمانيّة من الازدهار الدينيّ، وهل نحن مطالبون بأن نعيد صياغة افتراضات العالمانيّة والدّين في ضوء القضايا الحينيّة المتداخلة؟

يرى هبرماس أنّه لا مُسوّغ للحديث عن امتياز للعالمانيّة في مواجهة الدّين، وأَنَّنا في المجتمع ما بعد العالماني يجب أن نعلن أنّه على العالمانيّة أن تتخلّى عن تفوُّقها المزعوم على الدِّين، وأنه ليس للعالمانيّة سلطة للحكم على الدين حُكمًا فوقيًا، بل ويقرّر أنّ على العالمانيّة والدّين أن يستفيدا ويتعلّما من بعضهما. غير أنّه يُعلِنُ أنّه على الدِّين أن «يُترجَمَ» في صيغةٍ تسمح له بالوجود في ظلّ المنظومة العالمانيّة بأن يزيل بعض عناصره الخطرة التي لا تتوافق مع النظام السياسيّ(١).

---

(١) See Jürgen Habermas, "Religion and the Public Sphere: A Response to Paolo Flores d'Arcais," tr. Yascha Mounk. (http://www.the-utopian.org/Habermas/)

أشار هبرماس إلى أنّ هناك ثلاثة عوامل اقتصادية ـ سياسيّة أدَّتْ إلى تطوُّرِ الوَعْيِ في المجتمع ما بعد العالماني.

أوّلها: كثرُة الأحداث المتعلّقة بالنّزاعاتِ الدينيّةِ والتي ينقلها الإعلام بكثافة، وقد ساهمت في تغيير أمرين: إثبات أنَّ الدّين لم يتلاشَ وأنّ التَّحديث لا يُؤدّي إلى إلغاء تأثير الدِّين.

ثانيها: أثرُ الدِّين في تشكيل الرّأي العام والأخلاق الخاصّة.

ثالثها: تزايدُ عددِ المهاجرين وما يحملونه معهم من ثقافةٍ تقليديّةٍ فَرَضَتْ على المجتمع العالمانيّ أنْ يستوعبها ويَقْبَلَ بحقّها في الوجود.

وانتهى إلى أنّه في ظِلِّ هذه الظروف لا بدّ للمجتمع العالماني أنْ يوازن بين عالمانيّته وتزايد التّنوّع الدّينيّ[1].

كما أشار إلى أنّ الدّولة العالمانيّة سابقًا كانت تتميّز بالطّابع الحيادِيّ حتى تُحقِّقَ التوازن بين الجماعات الدينيّة النصرانيّة، أمّا اليوم فهي تعيشُ مرحلة السَّعْيِ لإحداثِ التَّوازن بين المواطنين على تعدُّد ثقافاتهم، وقد أدّى هذا التنوُّعُ الدّينيّ الكبيرُ إلى إعادة تشكيل الهُوِيَّة الديمقراطيّة العالمانيّة في أوروبا.

وهو يعتقد أنّ العالمانيّة في مجتمعٍ ما بعد العالمانيّة يجب أن تحرص على ترجمة الخِطاب الدينيّ لا إلغائه. مُقرّرًا أنّ الناس في زماننا أمام اختياراتٍ دينيّة متعدِّدة، ولا يجوز لأيٍّ منها أن يكون له السُّلطان على البقيّة؛ فالتحدّي القائم أمام المجتمع العالمانيّ إنّما هو في ترتيب هذا التنوّع دون فرضِ أيٍّ مُعتقَدٍ دينيّ أو لادينيٍّ على الآخر أو التَّضييق عليه.

ويرى وجوبَ الخروج من نَسَقِ معاملةِ الدِّين على أنّه مفهومٌ لاعقلانيٌّ، أو أنّه شأنٌ فردِيٌّ خالِصٌ، والاعترافَ به في المقابل باعتباره عنصرًا أساسيًّا في النّشاط العامّ والحراك السّياسيّ.

---

(١) Mohammad Golam Nabi Mozumder, *Interrogating Post-Secularism: Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad,* Master of Arts thesis, University of Pittsburgh, 2011, Manuscript, p.10.

لم يستعمِلْ تشارلز تايلر عبارة «ما بعد العالمانيّة»، مُفضِّلًا عبارة «العصر العالمانيّ»، إلّا أنّه مع ذلك يوافق هبرماس على مسألة وجوب إعادة فَهْمِ العالمانيّة. ولعلَّ أوضح مخالفاته له تتجلّى في إنكاره وجود تمايزٍ بين العالمانيّ والدينيّ.

يرى تايلر أن العالمانيّة ليست فَصْلَ الدِّين عن الدّولة ولا مَوْتَ الإلٰهِ، وإنَّما هي تبعًا لِما يرى تنظيمُ الدَّولةِ لِرُؤى الأديان المتعدِّدة والمذاهب غير الدينيّة أو المحارِبةِ للدِّين ضمن دولة محايِدةٍ وديمقراطيّةٍ. وعلى هذه الدّولة ألّا تَقْمعَ هذه الرُّؤى، ولا أنْ تُفَضِّلَ بعضها على بعض، وإنّما عليها أنْ تُشجِّع الحوار بينها ضمن لغةٍ مُحايدةٍ موافِقةٍ للقانون الحاكم.

وأكَّدَ تايلر أنَّ الدِّين لا يمكن أنْ يتلاشى؛ إذ هو يُمثِّلُ حاجةً إلى قُوَّةٍ عُلْيا، وهو كذلك تعبير عن «حاجةٍ إلى الشُّعور بالامتلاء» «sense of fullness» راسخةٍ في الإنسانِ الحديثِ.

ويرى أنّ منظومةَ الأخلاق في الغَرْب هي في أساسها منظومةٌ نصرانيّةٌ، وبعبارة أَدَقّ هي منظومةٌ بروتستانتيّةٌ. ومن الممكن الاستجابةُ إلى هذه المنظومة عن طريق الاستجابة إلى المخطّط الإلٰهيّ العامّ دون أن يستدعيَ ذلك تدخُّلَ الإلٰهِ مباشرةً في حياة النّاس؛ ولذلك فمن الممكن الزَّعم أنّ الأخلاق الحديثة هي أخلاق فرديّةٌ لا تتَّصل بالشَّكل المؤسَّسيّ القديم.

إنّ العلاقة بين الدّين والعالمانيّة، إذن، يجب أن تخرج عن مفهوم الصّدام؛ إذْ إنّ العالمانيّة وإن كانت نابعةً من رفْضِ الشُّموليَّةِ الدينيّة إلّا أنّها لا تملك من النّاحيتين الواقعيّة والخلقيّة أن تُقْصِيَ الدِّين عن الوجود ولا أن تنظر إليه على أنّه مجرَّدُ نَمَطٍ بدائيٍّ في فَهْمِ الكَوْنِ.

خلاصة هذه المراجعة: أنّ العالمانيّة لم تُحْسِنْ تقدير حقيقةِ الدِّينِ وطبيعته، كما أنّها أَغْرَقَتْ في صناعةِ صَنَمٍ مُؤَلَّهٍ لعالمٍ مُعَقْلَنٍ مقطوع الصِّلةِ بما وراءَهُ.

المطلب الرابع

ما بعد العالمانية: واقع جديد أم مراجعة قراءة؟

يعتبرُ الحديثُ عن «ما بعد العالمانية» شديد التّعقيد؛ لأنّه يطرحُ أسئلةً أوليّة شائكةً مِنْ أهمّها: هلْ حقًّا كانت أوروبا عالمانيّةً من قبل؟ ومتى بدأ عصر «ما بعد العالمانيّة»؟ وهل كانت هذه المجتمعات حقًّا مُعَلْمنةً، أم أنّ عَلْمَنتها كانت جُزئيّة؟ وهل نحن نتحدّث عن عودة دينيّة؟[1] أو بعبارة أخرى: هل تغيَّرَ العالم حقًّا أم تغيّرت نظرة/ قراءة علماء الاجتماع للعالم؟[2]

بإمكاننا أن نقول مبدئيًّا إنّه يُراد من مصطلح «ما بعد العالمانيّة» في الكتابات الأحدث التعبير عن تفاعل الدّينِ مع المجتمعات المعاصرة في ظلّ الفَصْلِ الهيكليّ الرَّاسخِ بين المؤسَّسات الدينيّة والدّولة. وهو بذلك تعبيرٌ عن حال رصدٍ لواقعِ الحضور الدّينيّ السُّلطانيّ في المجتمع.

وتُعتبر شعبيَّةُ التيّارِ العِلْميّ ـ الدَّعوي ـ السّياسيّ المسلِم في الجزءِ الأكبرِ من العالمَيْنِ العربيّ والإسلاميّ، وصعودُ منظّمة «الأغلبيّة الأخلاقيّة»[3] في أمريكا، والانتشارُ الانفجاريُّ للحركة الخمسينيّة البروتستانتيّة، وصَحْوةُ ما بعد الاشتراكيّة البُوذيّة، علاماتٍ ساطعةً على تجدُّد صُعودِ السُّلطان الدّينيّ. ولذلك ذهب فريقٌ من علماء الاجتماعِ إلى القول إنّنا نشهد انتكاسةً للعالمانيّةِ وعَوْدةً

---

(١) See Michele Dillon, "The Sociology of Religion," in Bryan S. Turner, ed. *The New Blackwell Companion to Social Theory*, Chichester, West Sussex, United Kingdom; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009, pp.424 - 5.

(٢) Philip S. Gorski; et al, *The Post-Secular in Question*, 2012, p.2.

(٣) منظمة الأغلبية الأخلاقيّة Moral Majority: تنظيم مدني أسَّسهُ الدّاعية الإنجيلي جيري فالويل سنة ١٩٧٩م لمقاومة التوجّهات الثقافية الحديثة التي يراها مناهضة للثقافة الأمريكية الأصيلة، كالإجهاض، والفكر النّسوي، ومطالب الشّواذ جنسيًّا

Art. "Moral Majority," in *Encyclopedia of American Religion and Politics*, Paul A. Djupe and Laura R. Olson, eds. New York, NY: Facts On File, 2003. p.287.

إلى ظهور التّأثير الدينيّ في مختلف أوجه نشاط الإنسان المعاصر. إنّ الدين اليوم - في كثير من الأحيان - ليس مجرّد «أيديولوجيّة»، وإنّما هو «بناءٌ ثقافيٌّ»، و«تنظيمٌ اجتماعيٌّ»، أو «هيكلُ حركةٍ»[1].

تقع هذه المقاربة ضمن ما تقرَّرَ عند كثير من الباحثين من أنّ التحديث قائمٌ على ثلاثة أسسٍ هي: الدَمَقْرَطَةُ، والفَرْدِيَّةُ، والتّمايُزُ الوظيفيُّ للعالمانيّة، وأنّه إذا فُقِدَ أيٌّ من هذه العناصر فليس بالإمكان عندها أنْ نتحدَّث عن الحداثة، ولذلك فعودة الدِّين في حقيقة الأمر انتكاسةٌ إلى مرحلةٍ متأخّرةٍ متأثّرةٍ بالأديان في شكلها ما قبل الحداثي[2].

يعبّر هذا الفريقُ من الباحثين عن المرحلة التي نعيشها اليوم بـ«desecularization» باستعمال سابقة «de»، بما يكشف عن حركةِ تفكيكٍ أو تغييرٍ حادثةٍ. وهو فَهْمٌ يُعبِّرُ عن فكرة التَّصادِمِ التَّامِّ بين العالمانيّة والدّين وأنّ وجودهما تنافُريٌّ، وأنّ كُلًّا منهما يسعى إلى إلغاء الآخر. وقد كان بيتر برجر أوّلَ من استعمل هذا المصطلح المعبّرِ عن صَدْمةٍ حادِثةٍ في الفكر النُّبوئيّ لعلماء الاجتماع.

تُقابِلُ قراءةَ برجر قراءةٌ أخرى ترى أنّ الدِّينَ لم يَسْتَعِدْ الحياةَ بعد مَوْتٍ، ولم يظهَرْ بعد اختفاءٍ؛ وإنّما أبانَ الرَّصْدُ الواقعيّ الموضوعيّ أنّ القراءةَ القديمةَ لأثَرِ الدّينِ في واقِعِنا طوال المدّة السّابقة كانت عَجِلَةً أو سطحيَّةً. وكما يقول سواتوس[3] وكرستيانو[4] فإنّ «نظريّة العَلْمَنَةِ - على ما هي عليه - لم تُؤيّدها الحقائقُ بعد أكثرَ من عشرين سنةً من البحث»[5].

---

(١) Philip S. Gorski; *et al,The Post-Secular in Question*, p.4.

(٢) Kristina Stoeckl, *Defining the Postsecular*, paper was presented at the seminar of Prof. Khoruzhij at the Academy of Sciences in Moscow in february 2011.

(٣) ويليام هـ. سوتوس William H. Swatos: أستاذ في جامعة بايلر. عضو في «جمعية البحث الديني»، و«جمعية علم اجتماع الدين» وعدد من الجمعيات العلمية الأخرى.

(٤) كيفن ج. كرستيانو Kevin J. Christiano: أستاذ علم الاجتماع في جامعة نوتردام. رئيس المجلس الأمريكي للدراسات الكيبيكية ورئيس علم اجتماع الدين.

(٥) William H. Swatos And Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept," in *Sociology Of Religion* 60, no. 3 (1999), p.210.

ومَكْمَنُ الخطأ في قراءة الواقع ـ كما يقول أصحاب هذه النّظرة ـ في حصر الاستقصاء في حدود التديّن المؤسَّسي المتمثّل في عدد زوار الكنائس يوم الأحد، وفي ذلك قصور عن فهم تطور حركة التديّن في أوروبا وأمريكا وخروجها بعيدًا عن القالب المؤسسي إلى مجالات أوسع وأرحب؛ فإنّ «الدين في العالم الحديث ينتشر بوساطة الثقافة، وليس كما في الماضي بوساطة المؤسسات الرسميّة»[١].

على الرغم من فقدان الدّين لِسُلطانه القروسطيّ إلّا أنّه مع ذلك لم يختفِ في الغَرْب، وإنّما من الممكن وَصْفُ حضورِهِ بأنّه قد تحوَّلَ إلى «إيمانٍ دون انتماءٍ»، أو حالةٍ روحيّةٍ، ودليلُ ذلك أنه مع انخفاض نِسَبِ الإيمان بإلهٍ شخصيٍّ «Personal God» بين منتصف القرن العشرين وآخره، إلّا أنّ الإيمان بعالم الأرواح قد زاد في المدّة نفسها[٢].

ويؤكّد بعضُ أصحاب هذه الرُّؤية أنّ انتقال الغرب من المجتمع المتديّن إلى المجتمع غير المتديّن مع إمساك العالمانيّين بالسُّلطة غير دقيق، ليس لأنّ الغرب لم يتخلَّ عن تديّنه فحسب؛ وإنّما لأنّ أوروبا لم تكن في يوم من الأيام متديّنة على الكيفيّة التي يُزعم أنّها كانت عليها. وبعبارة دلمو[٣] فإنّ «العصر الذهبيّ» للمسيحيّة هو مجرّد خُرافة»[٤]. فالتركيبة السياسيّة والاجتماعيّة هي التي كانت مصبوغة بصبغة الكنيسة، ولا يفترض ذلك ضرورة ظاهرة التديّن الفردي[٥].

تقوم هذه النّظرة من النّاحية الجوهريّة على الإقرار بأنّ الإنسان لا يمكنه

---

(١) Wade C. Roof, "The Study of Social Change in Religion," in *The Sacred in a Secular Age*, Philip E. Hammond, ed., London: University Of California Press, 1985, p.76.

(٢) Tariq Modood, Crisis Of Secularism In Western Europe?, *Sociology of Religion* 2012, p.3.

(٣) جون دلمو Jean Delumeau (١٩٢٣م ـ): مؤرّخ فرنسي متخصص في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية في زمن النهضة، عضو أكاديمية المخطوطات وفنون الأدب.

(٤) Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire*, London: Burns & Oates; Philadelphia: Westminster Press, 1977, p.160.

(٥) Ibid, p.226.

أن يتخلّى عن الدّين باعتباره رصيده الأساسيّ لمنظومة القيم والمبادئ المنظِّمةِ لوجوده الفرديّ والجماعيّ. ولا ترى هذه النظرة تعارضًا جوهريًّا بين التحديث والدّين، وإنّما ترى التَّعايش بينهما ممكنًا.

الدين ـ إذن ـ عنصر صميميّ في الوجود البشري الجَمعيّ، بما يجعل العالمانية الصرفة محض أمل عاطفي لخصوم الدين، فهل يرضى الإسلام أن تكون العالمانية ـ في المقابل ـ أحد مكوّنات واقع الخاضعين لسلطان الوحي؟

جواب ذلك في حديثنا التالي...

الفصل الثالث

الحقيقة الشرعية للعالمانية

تمهيد.

المبحث الأول: موقع العالمانية من شهادة التوحيد.

المبحث الثاني: العالمانية دين.

تمهيد

الغاية الكبرى للمسلم في دراسته للمذاهب الفكريّة هي معرفة حكم الشّرع فيها؛ هل هي موافقة للنصّ المنزَّلِ في منطُوقِهِ ومفهومه أم هي مُحدَثاتٌ تَرُدُّها آياتُ القرآن وأحاديث المعصوم ﷺ؟

تناوَلْنا فيما سبق المذهب العالماني في شكلَيْهِ النّظري والعَمَليّ؛ أي: تصوّره الأوّل ووُعُودَهُ النظريّة، وجَناهُ الملموس، فحقَّقنا بذلك شَطْر الحُكم على المذهب؛ أيْ: «فِقْهَ الواقِعِ»، وعلينا الآن أنْ نبحث في أمرٍ آخرَ لِنُحقّق الشَّطر الثاني، وهو معرفة حقيقةَ الإسلام التي تقابل في مجالها ومادّتها مجالَ العالمانيّة ومادّتها، لنخلُصَ في الختام إلى معرفة حكم العالمانيّة في ميزانِ الإسلامِ.

ولـمّا كانت العالمانيّة رؤيةً كونيّةً كُبرى تتَّصل في حقيقتها بالموقف من الكون والإنسان والحياة، فسيكون نظرنا لها من زاويةِ الرُّؤية العقائديّة الإسلاميّة، وهي رؤيةٌ تتضمّن كذلك موقفًا من أصلِ التشريع المنظِّمِ لشؤونِ النّاس، وهو المجال الأوسع والأظهر للعالمانيّة.

ولتحقيق تصوُّرٍ دقيقٍ للعالمانيّة يُتيح للمسلم أن يقطع بالحُكْمِ، ويكون على بصيرةٍ من القول دون تلَجْلُجٍ أو ارتيابٍ، فسنعمل على بحث العالمانيّة وموقِعها مقابل شهادة التّوحيد في كلٍّ مِنْ: أركانها، وأنواعها، ودرجاتها، وشروطها، لنعلم هل العالمانيّة، إن نافَرَتْ شهادةَ التّوحيد، بِدعةٌ من وَجهٍ دون آخر، أم هي تصوُّرٌ كلِّيٌّ كامِلُ المصادمة لعقيدة التّوحيد.

وإن صحَّتْ دعوى المنافرة التامَّةِ التي ينتصر لها عددٌ من مناوئي العالمانيّة وأنصارها، فهل يجوز عندها أن نعتبر العالمانية دينًا مستقلًّا بنفسه، بما تعنيه كلمة «دين» من دلالات شرعيّة وفلسفيّة، أم لا؟

تلك هي مفردات بحثنا في هذا الفصل.

المبحث الأول

موقع العالمانية من شهادة التوحيد

السؤال الذي يجب ألّا يغادر ذهن المسلم وهو يَجْسُسُ حقيقةَ المذاهب البشريّة التي تحمل في لُبِّها نظرةً إلى الكون والإنسان والحياة، هو: ما حقيقة هذه المذاهب في ضَوْءِ شهادة التوحيد؟ ودون معرفة إجابة واضحة على هذا السؤال، فإنّ المسلم لن يحقّق لنفسه معنى الانتماء الواعي للا إلٰه إلّا الله. فما حقيقة شهادة التوحيد إذن؟ وأين العالمانيّة منها؟

المطلب الأول

فضل لا إلٰه إلّا الله

تواتَرَ خبرُ الوَحْيِ في بيان عِظَمِ كلمة الشّهادة وعميم فَضْلِها، وجاء التّنصيص على ما ينال القائم بحقّها مُفصَّلًا بما يكشف أنّها رأس الإسلام، وشرط الفلاح، وسبيل النجاة، فهي:

العُرْوَةُ الوُثْقى التي لا نجاة لمن لم يتعلَّقْ بها: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦٥].

وهي الحسنى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾﴾ [الليل: ٥ ـ ٧].

وهي كلمة الحقّ: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾﴾ [الزخرف: ٨٦].

وهي كلمة التقوى: ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٢٦﴾﴾ [الفتح: ٢٦].

وهي أعلى شُعَبِ الإيمان: قال ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبةً، أعلاها لا إلٰه إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**»[(١)].

وهي خير ما قال النّبيُّون: قال ﷺ: «**خير الدُّعاء دعاء يوم عَرَفة، وخير ما قُلْتُ أنا والنَّبيُّون قبلي: لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله**

(١) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، (ح٩)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، (ح٥٨).

الحمد، وهو على كل شيء قدير»[1].

مَنْ أتى بها نجا: قال ﷺ: **«يخرج من النّار مَنْ قال: لا إلٰه إلا الله، وفي قَلْبِهِ وَزْنُ شعيرة من خير. ويخرج من النّار من قال: لا إلٰه إلا الله، وفي قلبه وزن برة من خير. ويخرج من النار من قال: لا إلٰه إلا الله، وفي قلبه وزن ذرّة من خير»**[2].

وصاحِبُها أَسْعَدُ النّاس بالشّفاعة: عن أبي هريرة ﷺ أنّه قال: قيل: يا رسول الله، مَنْ أَسْعَدُ النّاس بشفاعتك يوم القيامة؟ قال رسول الله ﷺ: **«لقد ظننْتُ يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحدٌ أَوَّلُ منك لما رأيت مِنْ حِرْصِكَ على الحديث. أَسْعَدُ النّاس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إلٰه إلا الله خالِصًا من قَلْبِهِ أو نَفْسِهِ»**[3].

هي الكلمة التي لا تَنْقُضُها الذُّنوب وإنْ كَبُرَتْ (ما لم تكن كُفْرًا): قال ﷺ: **«ما مِنْ عَبْدٍ قال: لا إلٰه إلا الله، ثمّ مات على ذلك إلا دخل الجنّة.** قلتُ: وإنْ زنى وإنْ سرَقَ؟ قال: **وإنْ زنى وإنْ سرَقَ.** قلتُ: وإنْ زنى وإنْ سرَقَ؟ قال: **وإنْ زنى وإنْ سَرَقَ.** قلتُ: وإنْ زنى وإنْ سَرَقَ؟ قال: **وإنْ زنى وإنْ سَرَقَ على رغم أَنْفِ أبي ذرّ»**[4].

وهي عاصِمَةُ الدَّمِ: **«أُمِرْتُ أنْ أُقاتِلَ النّاس حتى يشهدوا أن لا إلٰه إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك، عَصَمُوا منّي دماءَهُمْ وأموالهم، إلا بحقِّ الإسلام، وحِسابهم على الله تعالى»**[5].

وهي ماحِقَةُ الخطايا: جاء رجل إلى النبي ﷺ شيخ كبير يَدْعَمُ على عصًا

---

(١) رواه الترمذي، كتاب الدعوات، باب في دعاء يوم عرفة، (ح٣٥٨٥)، وحسّنه الألباني في صحيح الترغيب (١٥٣٦).

(٢) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه، (ح٤٤).

(٣) رواه البخاري، كتاب العلم، باب الحرص على الحديث، (ح٩٩).

(٤) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب في الجنائز، (ح١٢٣٧)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، (ح١٥٣).

(٥) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم»، (ح٢٥)، ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إلٰه إلا الله، (ح٣٢).

له. فقال: يا رسول الله: إنّ لي غَدَراتٍ وفَجَراتٍ، فهل يُغْفَرُ لي؟ قال: **«أَلَسْتَ تشهدُ أنْ لا إله إلا الله؟»** قال: بلى! وأشهدُ أنّك رسولُ الله. قال: **«قد غَفَرَ لك غَدَراتِك وفَجَراتِك»**[1].

وهي رأس الإسلام: **«إنَّ رأس هذا الأمر أنْ تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنَّ محمَّدًا عبده ورسوله»**[2].

إنّها الكلمة التي يدور حولها الوجود، وفي ميزانها يُعرف الحقّ من الباطل، والهُدى من الضَّلال، وهي ما يُفرِّقُ بين الإيمان والكفران.

وقبل أن نرخي العِنَانَ للنَّظر والنَّقد، لا بدّ أنْ نُحرّر في البدء الدّلالة الحقيقيّة لشهادة التّوحيد كما جاءت بها الرّسالة النبويّة.

---

(١) رواه أحمد (ح١٩٤٥١)، صحّحه شعيب الأرنؤوط بشواهده.

(٢) رواه أحمد (ح٢٢١٧٥)، صحّحه شعيب الأرنؤوط.

المطلب الثاني

حقيقة التوحيد في شهادة ألا إله إلا الله

لا يزال من المألوف الذَّائعِ في الثّقافة الشعبيّة في تفسير شهادة التّوحيد الزعم أنّها تُقرِّرُ توحيد الرُّبوبيّة؛ فلا ربَّ خالِقٌ إلّا اللهُ، وهو تعريفٌ فاسِدٌ نَفَذَ منه شَرٌّ عظيمٌ لأنّه أَفْسَدَ وَعْيَ الأُمَّةِ بغاية وجودِها، وحقيقةِ المطلوب منها، بل قد وَجَدَ بعضُ الشِّرْكِ مَدْخلًا إلى أَفْهامِ فِئَامٍ من الناس بعد أن اختلّ فهمهم لحقيقة التّوحيد التي جاء بها النّبيُّون.

إنّ الفَهْمَ السُّنِّيَ الموروثَ من جيل الصَّحابة الذين تربَّوا على يَدَيِ المعصوم ﷺ قاطعٌ أنّ شهادة التوحيد «لا إله إلّا الله» لا تعني: «لا ربَّ خالق إلّا الله»، فإنّ الوحي الخاتم قد نزل في جزيرة العرب لِيُخرِج أهلها وغيرهم من شِرْكِهم إلى التوحيد، ولم يكن في شركهم الذي أدانه الوحي نسبة الرُّبوبيّةِ لغير الله، فالله ـ سبحانه ـ في اعتقادهم المتفرّد بالخلق والرزق:

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾﴾ [العنكبوت: ٦١].

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [العنكبوت: ٦٣].

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [لقمان: ٢٥].

لقد فَهِمَ كُفّار مكّة أنّ محمّدًا ﷺ يدعوهم إلى عدم الإشراك بالله في العبوديّة، ولذلك قالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْـَٔالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾﴾ [صَ: ٥]؛ أي: كيف ينهى عن اتخاذ الشركاء والأنداد، ويأمر بإخلاص العبادة لله

وحده. إنّ هذا يقضي منه العجب لبطلانه وفساده![1] ولم يعجبوا من أن يكون الخالق واحدًا؛ إذ ذاك هو اعتقادهم في مُنْشِئ الكَوْن.

إنّ هذا القرآن لم ينزل لِيُقرِّعَ عُبَّاد الأصنام شِرْكَهُم في الرُّبوبيّة، وهو وإن أشار إلى توحيد الربوبيّة فإنّما لِيُلْزِمَهُم الإقرارَ بتوحيد الأُلوهيَّة[2]، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر: ٣٨].

ثمّ إنَّ علمنا بأنّه لم تَخْلُ أُمّةٌ من الإيمان بخالق، وأنّ عامَّة الأُمم على أنّ هذا الخالق واحد[3]، ووَعْيَنا أنّ الأنبياء ما أُرسِلُوا إلّا لِيُعلّموا قومهم أنّه لا إلٰه إلّا الله الواحد، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥]، يجعلنا ندرك أنّ الأنبياء لم يُبعثوا لتثبيت الحقيقة المقَرِّ بها مِنْ وجود صانعٍ واحدٍ للكون، وإنّما كانت دعوتُهم متجاوزةً هذه الحقيقة إلى غيرها.

إنّ جوهر الرِّسالة المحمديَّةِ نفسه ما استأثر بدعوة الأنبياء السابقين، وهو إفراد الربّ الخالق بالعبادة، وتحقيق معنى «لا إلٰه إلّا الله» على الصُّورة المرضيَّة من البارئ ـ جلّ وعلا ـ، فإنّ الأمم ما زاغَتْ عن طريق الحق وتنكَّبَتْ طريق الهداية إلّا بإدبارها عن معنى توحيد العبادة وخضوعِها لآلهة الزَّيْفِ والهوى.

لقد قرّر الوحيُ حقيقة توحيد الأُلوهيَّة وجلّاها أفضل جلاء، فاستبانَتْ أُصولُ الدِّينِ، وانتقضَتْ بآياته جذورُ الوَهْمِ ومباني الشِّرْكِ. وقد لخّص الإمامُ

---

(١) عبد الرحمٰن السعدي، تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمٰن اللويحق، ط٢، الرياض، دار السلام، ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م، ص٨٣٤

(٢) لا ينفي ذلك أنّ في آي القرآن ما يُستدل به عقلًا على توحيد الصانع.

(٣) انظر الدراسة الرائدة للأنثروبولوجي النمساوي شمت:

Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Muünster i. W.: Aschendorff, 1955.

ابن رجب[1] هذه الحقيقة بقوله: «قولُ العبد: لا إلٰه إلّا الله يقتضي أن لا إلٰه له غيرُ الله، والإلٰه هو الذي يطاع فلا يُعْصى هيبةً له وإجلالًا، ومحبَّةً وخوفًا ورجاءً، وتوكُّلًا عليه، وسؤالًا منه، ودعاءً له، ولا يصلح ذلك كُلُّه إلّا لله ﷻ، فمن أشْرَكَ مخلوقًا في شيءٍ من هذه الأمور التي هي من خصائص الإلٰهيَّة كان ذلك قدحًا في إخلاصه في قول: لا إلٰه إلّا الله»[2].

(١) ابن رجب الحنبلي (٧٣٦ ـ ٧٩٥هـ): عبد الرحمٰن بن أحمد بن رجب بن الحسن ابن محمد بن مسعود البغدادي، الدمشقي، الحنبلي، الشهير بابن رجب. محّدث، حافظ، فقيه، أصولي، مؤرخ. من مؤلفاته: «ذيل طبقات الحنابلة»، و«لطائف المعارف في المواعظ»، و«شرح صحيح الترمذي»، و«تقرير القواعد وتحرير الفوائد في الفقة».

عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ٢/ ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) ابن رجب، كلمة الإخلاص وتحقيق معناها، تحقيق: ناصر الدين الألباني، ط٤، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ، ص٢٣ ـ ٢٤.

المطلب الثالث

العالمانيّة وركنا الشهادة

تقوم شهادة التوحيد على رُكنَيْنِ؛ ركن نَفْيٍ وركن إثباتٍ، ولذلك فإنّ حقيقتها الشرعيَّة لا تَثْبُتُ إلّا باستكمالهما معًا، فمَنْ أتى بالنفي دون الإثبات فهو مُلْحِدٌ (في الألوهيَّة)، ومن أتى بالإثبات دون النّفي فهو مُشْرِكٌ كأهل الجاهليَّة الأولى، وكلاهما خارجٌ عن دائرة الإيمان المقبول، وداخِلٌ في الوعيد لمن لم يَسْلُكْ صراطَ الأنبياء. قال رسول الله ﷺ: **«من قال لا إله إلا الله، وكفر بما يُعبد من دون الله، حرم ماله ودمه، وحسابه على الله»**[1].

وهي مِلَّةُ إبراهيم عليه السلام؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزخرف: ٢٦ ـ ٢٨]. وهي شِرْعَةُ النبيّ ﷺ؛ فعن معاوية بن حيدة قال: قلت: يا نبي الله، بما بعثك ربك إلينا؟ قال: **«بالإسلام»**. قال: قلت: وما آيات الإسلام؟ قال: **«أن تقول: أسلَمْتُ وجهي إلى الله عز وجل وتخلَّيْتُ...»**[2].

إنّ الخطوة الأولى لتحقيق هذا التوحيد في القلب وعلى الجوارح، هي البراءة من كلّ معبودٍ غير الله ـ سبحانه ـ، فهي بوّابة الإيمان الذي يُنَجّي صاحبَهُ من لَوْثَةِ الشِّرْكِ وعاقبته، ولذلك أَمْعَنَ القرآنُ في التَّحذير من ترك البراءة من «الطاغوت».

وكلمة «الطاغوت» «مُشتقَّةٌ من «طَغَا»، و«الطَّاغُوتُ» يُذكَّرُ ويُؤنَّثُ، والاسم: «الطُّغْيَانُ»، وهو مجاوزة الحدِّ، وكُلُّ شيءٍ جاوز المقدارَ والحدَّ في

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، (ح٣٢).

(٢) رواه النسائي، كتاب الزكاة، باب من سأل بوجه الله عز وجل، (ح٢٥٦٨)، حسنه الألباني في الإرواء (٥/ ٣٢).

العصيان فهو «طَاغٍ»، و«أَطْغَيْتُهُ» جعلْتُهُ «طَاغِيًا»، و«طَغَا» السَّيْلُ: ارتفع حتى جاوز الحدَّ في الكَثْرة[1].

والطَّاغوتُ اصطلاحًا: «ما تجاوز به العبد حَدَّهُ من معبود أو متبوع أو مطاع، فطاغوت كلِّ قومٍ مَنْ يتحاكمون إليه غير الله ورسوله، أو يعبدونه من دون الله، أو يتَّبِعُونه على غيرِ بصيرةٍ من الله، أو يُطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله»[2].

وحاصِلُهُ ثلاثة أنواع:

١ ـ طاغوت حُكْمٍ.

٢ ـ طاغوت عِبادة.

٣ ـ طاغوت طاعةٍ ومُتابعةٍ[3].

وقد قرن كتابُ الله عبادةَ الربّ ـ سبحانه ـ بالكُفْرِ بالطاغوت، فَهُمَا وَحْدةٌ واحدةٌ لا تَنْفَصِمُ شَرْعًا. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]. وقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦٥]. وأوضح أنّ دعوى الإيمان الذي يقبله الله ـ سبحانه ـ تكون كاذبةً إذا رضِيَ مُدَّعيها التحاكمَ إلى الطّاغوت. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾﴾ [النساء: ٦٠]. وجعل البشرى لمن جمعوا إلى الإنابة إلى الله ـ سبحانه ـ الكفرَ بالطّاغوت. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾﴾ [الزمر: ١٧].

---

(١) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٧م، ص١٤٢، مادة: (طغى).

(٢) ابن القيم، أعلام الموقعين، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م، ١/ ٥٢

(٣) الدرر السنيّة، د.م، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، ط٥، ١٠/ ٥٠٣

يقول ابن تيمية في هذه الآيات إنّ الله قد «ذمّ المدّعين الإيمان بالكُتُبِ كُلِّها، وهم يتركون التحاكم إلى الكتاب والسُّنَّةِ ويتحاكمون إلى بعض الطواغيت المعظَّمةِ من دون الله، كما يصيب ذلك كثيرًا ممّن يدّعي الإسلام ويَنْتَحِلُه في تحاكمهم إلى مقالات الصَّابئةِ الفلاسفةِ أو غيرهم، أو إلى سياسة بعض الملوك الخارجين عن شريعة الإسلام من ملوك التُّرك وغيرهم. وإذا قيل لهم تعالَوْا إلى كتاب اللهِ وسُنَّة رسوله أَعْرضُوا عن ذلك إعراضًا، وإذا أصابتهم مصيبةٌ في عقولهم ودينهم ودنياهم بالشُّبُهات والشَّهوات، أو في نفوسهم وأموالهم عقوبةً على نفاقِهِم، قالوا إنّما أردْنا أنْ نُحْسِنَ بتحقيق العلم بالذَّوْقِ، ونُوفِّقَ بين «الدّلائل الشرعيّة» و«القواطع العقليّة» التي هي في الحقيقة ظُنونٌ وشُبُهاتٌ»[1].

إنّ شهادة التّوحيد لا تستقيم دون أصل البراءة من الشِّرْكِ، فليست هي مُجرَّدَ إثباتٍ لألوهيّةِ الخالق ـ سبحانه ـ، إذ ليس ذلك وحده مَبْلغ الدَّعوة ومقصود الرِّسالة، إنّما لا بُدَّ أن يقْتَرِنَ هذا الإثباتُ بنفيِ ما يُضادّه، فلا قرين لله ولا شريك له، ولذلك جاءت صيغة الشَّهادة معبّرةً عن هذا المعنى بحصرها الألوهية في الله وحده.

إنّ التّوحيد ـ إذن ـ ليس مجرّد إثباتٍ لخالقيّة الربّ ـ سبحانه ـ، ولا يقبله الله ـ جلَّ وعلا ـ إذا كان مجرّد إثباتٍ لألوهيّته ـ سبحانه ـ دون نفيِ ذلك عن كلّ مَنْ عَدَاهُ. ومن سِلَم اليوم من هذَيْنِ الزَّلَلَيْنِ في فَهْمِ كلمة التَّوحيد، فقد نجا من عين الشرّ، واستنار قلبُه بمعاني ما جاء الأنبياء به من حقائق الإيمان.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، مصر، دار الوفاء، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ط٣، ١٢/٣٣٩ ـ ٣٤٠.

المطلب الرابع

العالمانيّة وأقسام التّوحيد

نظر أهل العلم في حقيقة التّوحيد، فوجدوا أنّه مجموعُ أنواعٍ ومعانٍ مُركَّبة، فقسَّمُوه إلى نوعين أو ثلاثة أو أكثر طلبًا لحصر المعاني وتحرير الدّلالات.

من أشهر هذه التّقسيمات القول إنّ التّوحيد ينقسم إلى قسمين: توحيد المعرفة والإثبات: ويشتمل على الإيمان بوجود الله، وبربوبيته، وبأسمائه وصِفاته، وتوحيد القَصْدِ والطَّلَبِ: ويشتمل على الإيمان بألوهية الله تعالى.

وأشهر منه تقسيم التّوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد ربوبيّة، وتوحيد أُلُوهيّة، وتوحيد أسماء وصِفات، وهو التقسيم المدرسي الأكثر ذيوعًا. والنّاظر في حُكْمِ العالمانيّة في ضوء هذه الأنواع مُدرِكٌ لا محالةَ أنّ العالمانيّة مصادِمةٌ بجلاء لحقيقة التّوحيد بأنواعه، فهما لا يلتقيان ما تنافر الضدّان.

توحيد الربوبيّة:

هو توحيد الله بأفعاله. وهو إفراد الله ـ سبحانه ـ بحقيقة الخلق والرِّزق والتّدبير. وتتعارض العالمانيّة معه بما «تتضمَّنُه من منازعةِ الرَّبِّ ـ جلَّ وعلا ـ في جانب الهداية والأمر الشرعيّ؛ ذلك أنَّ الذي تفرَّدَ بخلق هذا الكون تفرَّدَ كذلك بحقّ هِدايتِه وتوجيه الخطابِ الملزِمِ إليهِ. فالخَلْقُ والأَمْرُ من أَخَصِّ خصائص الرُّبوبيَّةِ وأَجْمَعِ صِفاتها، كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤].

والأمر في لغة الشَّارع يأتي بمعنَيَيْنِ:

الأول: الأمر الكونيُّ وهو الذي به يُدبِّرُ شؤون المخلوقات، وبه يقول للشيء كُنْ فيكون، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن

فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ [يس: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴿٥٠﴾﴾ [القمر: ٥٠].

الثاني: الأمر الشَّرعيُّ: وهو الذي به يُفصِّلُ الحلال والحرام، الأمر والنَّهي وسائر الشرائع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السجدة: ٢٤].

ولا يتحقَّقُ توحيد الربوبيَّة إلا بإفراد الله ـ جلَّ وعلا ـ بالخلق والأمر بقسمَيْهِ: الكونيّ والشرعيّ، وإفرادُه بالأمر الشرعيّ يقتضي الإقرار له وَحْدَهُ بالسِّيادة العُلْيا والتَّشريع المطلق، فلا حلال إلا ما أَحَلَّهُ، ولا حرام إلَّا ما حَرَّمَهُ، ولا دينَ إلَّا ما شَرَعَهُ، ومَنْ سَوَّغَ للناس اتِّباع شريعةٍ غير شريعته فهو كافرٌ مشرِكٌ. . .

فحقيقة الإقرار بالربوبيَّة لا تتمثَّلُ في إفراد الله ـ جلَّ وعلا ـ بالخلق والتدبير الكونيّ فحسب؛ بل تمتدّ لتشمل إفرادَهُ تعالى بالأمر والقضاء الشرعيّ، وقبولِ ما جاء به رسوله ﷺ من الهُدى والشَّرائع؛ وذلك لأنَّ المنازعة في الأمر الشرعيّ كالمنازعةِ في الأمر الكونيِّ ولا فَرْقَ، فإنَّ الذي أَوْجَبَ الرِّضا بقدَرِه هو الذي أَوْجَبَ التَّحاكُمَ إلى شَرْعِهِ، وهو القائل: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ﴾ [يوسف: ٤٠]، والقائل: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ﴾ [الشورى: ٢١].

والإقرار المقصود في هذا المقام هو الإقرارُ الانقيادِيُّ الذي يَعْني إنشاء الالتزام، وليس مجرَّدَ الإقرار الخبريّ الذي لا يتجاوز دائرة التَّصديقِ والإخبار، فلو أنَّ رجلًا أقرَّ بصدق ما جاء به النبي ﷺ ولم يتَّبِعْهُ على ذلك بل حارَبَهُ وعاداهُ فإنه لا يكون مُوحِّدًا بحالٍ من الأحوال»[1].

توحيد الأُلوهيَّة:

هو توحيد الله بأفعالِ العباد. ومن أسمائِهِ:

---

(١) صلاح الصاوي، موقف الإسلام من العلمانية، دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٤٢١هـ، ص١١ ـ ١٤.

• «توحيدُ الإلٰهيَّة؛ لأنه مبنيٌّ على إخلاص التألُّهِ، وهو أشدُّ المحبَّةِ لله وَحْده، وذلك يستلزِمُ إخلاصَ العبادة وتوحيد العبادة لذلك.

• توحيد الإرادة؛ لأنه مبنيٌّ على إرادة وَجْه الله بالأعمال.

• توحيد القصد؛ لأنه مبنيٌّ على إخلاص القصد المستلزم لإخلاص العبادة لله وحده.

• توحيد العمل؛ لأنه مبنيٌّ على إخلاص العمل لله وَحْده؛ قال الله تعالى: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢﴾ [الزمر: ٢٠]. وقال: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝١١ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝١٢﴾ [الزمر: ١١، ١٢]»[١].

يقوم أصل الانتماء إلى الإسلام على إفراد الربِّ بالحُكْم ـ بأنواعه ـ ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٤٠﴾ [يوسف: ٤٠] في حين تقوم العالمانيّة على إسناد الحكم إلى الإنسان، فردًا أو جماعة، أو أمّة. فتتعارضُ العالمانيّة بذلك مع توحيد الأُلوهيَّة برفضها الإقرار لله ـ سبحانه ـ بحقِّ الطاعة المطلَقةِ والاستسلامِ الكامل للأمر والنَّهْي. فالعالمانيّة تُنْكِرُ كُلَّ سلطانٍ على الإنسان من خارج الإنسان؛ إذ الإنسان مصدرُ الحكم، منعًا، وإباحةً، وتخييرًا، ووضعًا.

وقد عبّر عالم الاجتماع دوركهايم عن المعنى السّالف بقوله عن المجتمع الذي يُردُّ إليه الأمر عادة في النُّظُم العالمانيّة: «إنّ المجتمع بالنسبة لأعضائه **كالإلٰه** لِعُبَّادِه. إنّ **الإلٰه** هو قُوَّةٌ تعلو الإنسان وتتسلَّطُ عليه بالأمر، **وهو تابعٌ لها**، وكذلك المجتمع له نفسُ العُلُوِّ علينا»[٢]، مؤكِّدًا أنّه وإن زعَمْتَ كُلُّ الأديان أنّ المشرِّعَ المطاع هو الإلٰه، إلّا أنّ التاريخ يشهد أنَّ الإلٰه المعبود ليس ذاك الذي هو في السماء، وإنّما هو المجتمع الذي يتمتّع على الحقيقة بسلطان التشريع والتوجيه[٣].

---

(١) سليمان بن عبد الوهاب، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ص٢٢.

(٢) Émile Durkheim, L'Enseignement de la Morale à l'Ïcole Primaire, *Revue fran5aide sociologie*, octobre-décembre 1992, XXXIII-4. p. 617.

(٣) المصدر السابق، ص٦١٨ ـ ٦١٩.

كما تتعارض العالمانيّة مع توحيد الألوهيّة في تعريف غاية الفعل، فإنّ الإسلام قائمٌ على إخلاص الفعل في مُبتدئِه ومُنتهاه لِنَيْل رضوان الله، أمّا العالمانيّة فقائمةٌ على خضوع الفرد أو المجتمع للأفكار والأهواء الخاصّة، إذ العالم مُغْلَقٌ على نفسه، منه تبدأ الرَّغائب وإليه تنتهي، وغايةُ الفِعْل فيه تحقيق الرِّضا الذاتيّ. فقُطْبُ رحى الوجود في التصوُّر الإسلامي، تحقيقُ حقيقةِ الاستسلامِ لخالِقِ الكون، أمّا العالمانيّة فتجعل الإنسان المعيارَ والمركزَ.

إنّ الإسلام في حقيقتِه الظّاهرة والباطنة، عبادةٌ لله ـ سبحانه ـ، في حين تجعل العالمانيّة (أو الأَنْسَنَةُ) «الإنسان» مَعبُودها المطاعَ وغايتها المرتجاة التي تَعْرُجُ إليها الذَّات في حركتِها في هذه الدُّنيا.

توحيد الأسماء والصفات:

هو «إثبات ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ من جميع الأسماء، والصفات، ومعانيها، وأحكامها الواردة في الكتاب والسُّنَّة على الوجه اللائقِ بعظَمَتِه وجلالِه، من غير نَفْيٍ لشيءٍ منها، ولا تعطيلٍ، ولا تحريفٍ، ولا تمثيلٍ، ونَفْيِ ما نفاهُ عن نفسه، أو نفاهُ عنه رسوله ﷺ من النَّقائصِ والعُيوبِ، وعن كُلِّ ما يُنافي كماله»[١].

تتعارضُ العالمانيّةُ مع توحيد الأسماء والصِّفات في كُلِّ ما أَثْبَتَهُ الوَحْيُ للهِ سبحانه من صفات كمال العِلْمِ والحِكْمةِ والقُدرة، فإنّ العالمانيّة تزعُمُ أنّ الإنسان يستمِدُّ عِلْمَهُ بعالَمِهِ من العالَمِ لا من خارجِهِ وأنّه الأَوْلَى بحقِّ تحقيق ما يريدُ وسبيل تحقيق ذلك.

كما تتعارضُ العالمانيّة مع الإسلام بإسنادها اسم «الحكم» لغير الله ـ سبحانه ـ، إذ الإنسان هو الحاكِمُ على هذه الأرض، له الحُكْمُ، لا مَعقّبَ لِحُكْمِهِ، إلّا نفسه أو جماعته.

---

(١) عبد الرحمٰن السعدي، القول السديد في مقاصد التوحيد، المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمٰن بن ناصر ابن السعدي، عنيزة، مركز صالح بن صالح الثقافي، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م، ١٠/ ١٠.

وفي الحديث عن أبي شُرَيْحٍ أنه كان يُكنى «أبا الحَكَم». فقال له النَّبيُّ ﷺ: «**إنَّ اللهَ هو الحَكَمُ، وإليه الحُكْمُ**». فقال: إنَّ قومي إذا اختلفوا في شيءٍ أتَوْني فحكَمْتُ بينهم، فرضِيَ كِلا الفريقَيْنِ. فقال: «**ما أَحْسَنَ هذا! فما لك من الوَلِدِ؟**» قال: شُرَيْحٌ، ومُسْلِمٌ، وعبدُ اللهِ. قال: «**فَمَنْ أَكْبَرُهُمْ؟**» قلت: شُرَيْحٌ. قال: «**فأنت أبو شُريح**»(١).

فالله ـ سبحانه ـ متفرِّدٌ باسم «الحَكَم» وحقوق الحاكِميَّة. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِۦ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ۝٥٧﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقال سبحانه: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٤٠﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال جلّ شأنه: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِي ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٧٠﴾ [القصص: ٧٠]، وقال ﷻ: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ۝١٠﴾ [الشورى: ١٠].

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الأدب، آداب القضاء، باب في تغيير الاسم القبيح، (ح٤٩٥٥)، والنسائي، كتاب آداب القضاة، إذا حكموا رجلًا فقضى بينهم، (ح٥٣٨٧)، صححه الألباني في: إرواء الغليل (٢٦١٥).

المطلب الخامس

العالمانيّة ومراتب الإيمان

الإيمان عند أهل السُّنَّة حقيقةٌ مركَّبةٌ، وإذا أُطلِقَ لفظُ الإيمان فالمقصود به الإيمان كُلُّه. وهو في حقيقته شُعَبٌ ومراتِبُ متفاوتةُ القَدْرِ والمقام، تنتظِمُ في مجموعِ مطلوباتٍ وتُروك، وهي في حقيقتها الترتيبيَّة على ثلاث درجاتٍ دلَّ عليها قولُه تعالى:

﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ [فاطر: ٣٢]. فالإيمان مُركَّبٌ من:

١ ـ أصلٍ لا يتمُّ بدونه.

٢ ـ واجبٍ ينقُصُ بفَوَاتِه نَقْصًا يستحِقُّ صاحِبُه العقوبةَ.

٣ ـ مُستحَبٌّ يفوت بفواته عُلُوُّ الدَّرَجةِ.

والنَّاسُ فيه ظالمٌ لنفسِه، ومُقتصِدٌ، وسابِقٌ(١).

أصل الإيمان:

يُسمَّى أيضًا مُطْلَقَ الإيمان، وهو ما يَصَحُّ به عَقْدُ الإسلام، وبذهاب بعضِه يذهبُ كُلُّه؛ لأنَّ ما دونه لا يُسمَّى إيمانًا مُنْجِيًا من النَّار. وهو قولٌ وعَمَلٌ: قولُ القَلْبِ، وقول اللِّسان، وعَمَلُ القَلْبِ، وعمل الجَوارِحِ. وهذه الأعمال التي تَدْخُل في أَصْلِ الإيمانِ هي أفعالٌ وتُروكٌ، ويثبت شرعًا دخولها في هذا الأصل بما دلّتْ عليه النُّصوص من أنّها أَفعالُ كُفرٍ أو تُرُوكُ كُفْرٍ.

مِنْ أَهَمِّ أفرادِ هذا الجنس ما تعلّق بأعمال القلب كالتَّصديق والإذعان؛

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٣٨٧.

فمن لم يُصدِّقْ «لا إلٰه إلّا الله» خَبَرًا ومقتضياتٍ، أو لم يُذْعِنْ بِقلبه؛ فقد نقَضَ أصل الإيمان الذي ليس دونه إيمانٌ بحدّهِ الشرعيّ. والأمر سواء أيضًا في ما تعلّق بالتُّروك في هذا الأصل؛ فإنّ مَنْ لم يترك الشِّرْكَ والتّنديد واتخاذ القُرَناء، أو الإلحادَ وإنكارَ الصَّانعِ والآمرِ الذي لا يُردُّ له قولٌ، فقد نَقَضَ أَصْلَ الإيمانِ.

ومَنْ أتى بأصلِ الإيمان فمآلُه إلى الجنّة ابتداءً، أو مآلًا بعد أن يُعذَّب بذَنْبِه إن لم تَشْملهُ الشَّفاعة أو المغفرة؛ لقوله ﷺ: **«لَيُصيبَنَّ أقوامًا سَفْعٌ من النّار بذنوبٍ أصابُوها عقوبةً، ثمَّ يُدْخِلُهم اللهُ الجنَّةَ بفضلِ رَحْمتِه، يقال لهم الجَهَنَّمِيُّون»**[(١)].

الإيمان الواجب:

يُسمَّى الإيمان الكاملَ، وهو الإيمان الذي أتى فيه صاحِبُه بالواجبات واجتنَبَ المحرّمات بعد تحقيق أصل الإيمان. ومن أتى به داخِلٌ الجنَّةَ ابتداءً دون سابقةِ عَذَابٍ. أمَّا مَنْ قَصَّرَ فيه دون ثَلْم أَصْلِ الإيمان فهو تحت المشيئة، إن شاء الله ـ جَلَّ وعلا ـ عَذَّبَهُ، وإنْ شاء غَفَرَ له. قال ﷺ: **«بايعوني على أنْ لا تشركوا بالله شيئًا ولاتسرِقُوا، ولاتزنُوا، ولا تقتُلوا أولادَكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأَرْجُلِكم، ولا تعصُوا في معروفٍ، فَمَنْ وَفى منكم فأَجْرُه على الله، ومَنْ أَصابَ من ذلك شيئًا فَعُوقِبَ به في الدُّنيا فهو كفَّارةٌ له، ومَنْ أصابَ من ذلك شيئًا ثمَّ سَتَرَهُ الله عليه، فهو إلى الله، إنْ شاء عفا عنه وإن شاء عاقَبَهُ»**[(٢)].

وتتعارض العالمانيّة مع هذه المرتبة الإيمانيّة بردِّها مرجعيَّةَ ضَبْطِ الواجِبِ والمحرَّمِ إلى الإنسان، وإنكارها أن يكون الترقّي في هذه الدُّنيا مَرَدُّه إلى متابعة

(١) رواه البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٥٦﴾، (ح٧٤٥٠).

(٢) رواه البخاري، كتاب الإيمان، (ح١٨)، ومسلم، كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها، (ح١٧٠٩).

هذه الأوامر والنَّواهي، فالإنسانُ يُحققُ صلاحَهُ بمدى التزامِه بما تواطأ النَّاسُ على تحسِيْنِه، وبذلك وَحْدَهُ يَمْلِكُ أنْ يكون «مواطِنًا صالحًا» أو دون ذلك، أمّا العمل بالشَّرع، فهو في أحسن أحوالِه، اختيارٌ شَخْصِيٌّ ذَوْقِيٌّ لا يَرْفَعُ وضيعًا ولا يَخْفِضُ رفيعًا.

الإيمان المستَحَبُّ:

هو الإيمان الذي أتى فيه صاحِبُه بالواجباتِ واجتَنَبَ المحرَّمات، وأدَّى المستَحَبَّاتِ وترك المكروهات وتجانَفَ عن المشتبهات، وهو بذلك قد بلغَ أعلى درجات العبادة، وهي الإحسان.

موقع الإيمان المستحبّ من العالمانية مثل موقع الإيمان الواجب منها، فهما خارج غرض الفِعْلِ البشريّ الذي يَقِيْسُ قِيْمةَ الفِكْرةِ والفعل بمدى موافقتها لرأي الإنسان في البيئة الزّمانيَّة ـ المكانيَّة التي تحتَضِنه.

إنّ النظر في الإيمان من حيث هو جوهرٌ مُركَّبٌ يَهْدِينا إلى أنّ العالمانيّة تُعَدُّ نَقْضًا لأَصْلِ الايمان ونَفْيًا لحقيقته الكبرى وهي أنّه «تصديقٌ إذعانيٌّ» كما أنّها إهدارٌ لغائيته؛ فإنّ العالمانيّة تَتَأَبَّى على كلٍّ من التّصديق والإذعان، مُقرِّرةً أنّ الإيمان بمعناه الإسلاميّ هو في أقصى صُوَرِهِ إشراقًا مجرَّدُ اختيارٍ ورأيٍ وليس إلزامًا قسريًّا نابعًا من يقينٍ قلبيٍّ.

ويكشف ابن تيميّة ما في هذا التصوُّر من فسادٍ ومجانبةٍ للتَّأصيلِ القرآنيِّ لمعنى الإيمان، ببيان أنّ التَّصديق المقترنَ بالتولّي عن الطاعة لا يُعدُّ إيمانًا شرعيًّا. قال: «قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [النور: ٤٧]، والتَّوَلِّي هو التَّوَلِّي عن الطَّاعة، كما قال تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَۖ فَإِن تُطِيعُواْ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًاۖ وَإِن تَتَوَلَّوْاْ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦﴾﴾ [الفتح: ١٦]، وقال تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٣٢﴾﴾ [القيامة: ٣١، ٣٢]؛ فَعُلِمَ أنَّ التَّوَلِّي ليس هو التّكذيب، بل هو التّولِّي عن الطاعة، فإنّ النّاس عليهم أن يصدّقوا الرَّسول فيما أخبر، ويطيعوه

فيما أمر، وضِدّ التصديق التكذيب، وضد الطاعة التولي؛ فلهذا قال: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝﴾ [القيامة: ٣١، ٣٢]. وقد قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ۝﴾ [النور: ٤٧]، فنفى الإيمان عَمَّنْ تولَّى عن العمل، وإن كان قد أتى بالقول»[١].

إنّ التصوّر الإسلامي لنهج المسلم في فعله لا يقبل الفِصامَ التّامَّ بين التصوُّر الإيمانيِّ في مستواه النّظريّ، ونهج الحياة والفِعْل على المستوى العَمَليّ، سواءٌ أكان ذلك على مستوى الفرد المسلم أم الدّولة المسلمة؛ إذ الترابط بين الاعتقاد في تجريدِه والسُّلوك في فاعليَّتِه حَتْمِيٌّ وإن تفاوتَتْ قُوَّتُه بين حريصٍ ومُتهاوِنٍ، لكنَّهُ يَرْفُضُ أبدًا القطيعة التّامَّةَ، ولذلك قال محمد الخضر حسين[٢] في شَأْنِ فَصْلِ جُزْءٍ واحدٍ من النَّشاط العَمَلِيِّ للمُسلِم عن القناعة الإيمانيّة النظريّة: إنّ «فَصْلَ الدِّين عن السياسة هَدْمٌ لمعظم حقائق الدِّين، ولا يُقدم عليه المسلمون إلا بعد أن يكونوا غير مسلمين»[٣]. فكيف بمن توسَّعَ في الفصل وزاد في الخرق؟!

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ١٤٢

(٢) محمد الخضر حسين (١٢٩٢ ـ ١٣٧٧هـ/ ١٨٧٥ ـ ١٩٥٨م): عالم، أديب. أصله من الجزائر. ولد في تونس ونشأ بها، وتلقى العلم بجامعة الزيتونة، ودرّس فيها. هاجر إلى مصر، وتولّى فيها مشيخة الأزهر. من مؤلفاته: «نقض كتاب في الأدب الجاهلي لطه حسين»، و«موجز في آداب الحرب في الإسلام».
عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ٣/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٣) مقالة «ضلالة فصل الدِّين عن السياسة» من «رسائل الإصلاح»، دمشق، المطبعة التعاونية بدمشق، ص١٥٩ ـ ١٧٣.

المطلب السادس

العالمانية نفي لشهادة أنّ محمدًا رسول الله

ما معنى شهادة «محمد رسول الله» ـ هذه الكلمة[1] التي يُراد لها أن تكون عنوانًا مفرّغًا من الدلالة الحيّة ـ؟

شهادة «محمد رسول الله» تعني: أنّه «لا مَتْبُوعَ بحقٍّ إلا محمد ﷺ»، وهي سبيلٌ لتحقيق معنى العبادة المأمور بها في «لا إله إلّا الله»؛ إذ إنّ السبيل لإدراك حقيقة العبادة وتفاصيلها ونواقضها هو الأَخْذُ عن النبيّ المبلِّغ عن الربِّ ـ جلَّ وعلا ـ. قال ابن القيِّم: «وأَمَّا الرضى بنبيِّه رسولًا: فيتضمَّنُ كمالَ الانقيادِ له والتَّسليم المطْلَق إليه، بحيث يكون أَوْلى به من نفسِه، فلا يتلقَّى الهُدى إلَّا من مواقع كلماته، ولا يُحاكِمُ إلّا إليه، ولا يحكم عليه غيره، ولا يرضى بِحُكْمِ غيرِه البتَّة، لا في شيءٍ من أسماء الربِّ وصفاتِه وأفعالِه، ولا في شيءٍ من أذواقِ حقائقِ الإيمان ومقاماتِه، ولا في شيءٍ من أحكام ظاهرِه وباطنِه. لا يرضى في ذلك بِحُكْمِ غيره، ولا يرضى إلا بحكمه»[2].

إنّ حقيقة المعنى الشرعي للإيمان بمحمد ﷺ هي ـ كما يقول أهلُ العِلْم ـ طاعتُه في ما أَمَرَ به ونهى عنه، وتصديقُه فيما أَخْبَر، وأن لا يُعْبَدَ اللهُ إلا بما شرعَ. وهي ثلاثةُ أركانٍ تمثِّلُ حقيقةَ التَّصديق بالنبوّة، فليس التَّصديقُ بنبوّة محمد ﷺ هو مجرّد المعرفة بأنّه مُرْسَلٌ حقًّا من الله ـ سبحانه ـ إلى البشر بخبَرٍ؛ فإنّ ذلك ـ وحده ـ لا يُدْخِلُ المرء في دائرة الإسلام، ولا يَدْفَعُ عنه النِّسبة إلى الدّهريّة أو الشِّرك. وقد كان كثيرٌ من المنافقين يعرفون صِدْقَ نبوّة

---

(١) «الكلمة» في لغة العرب تطلق على اللفظة والجملة.

(٢) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، ٢/ ١٧٢.

محمد ﷺ، لكنَّهم لِرَفْضِهم العملَ بلازِمِ هذه الشهادة أَثْبَتَ لهم القرآن وَصْفَ الكُفْرِ والنِّفاق. قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾ [النمل: ١٤]؛ فيقينُ القَلْبِ بصِدْق النّبيِّ لا يُعْتَدُّ به شرعًا إذا لازَمَهُ الجحد لحقوق النبوّة على النَّاس.

إنّ الشهادة لمحمّد ﷺ بالرِّسالة، تتضمَّنُ خبرًا وأمرًا، أمَّا الخَبَرُ فالواجب فيه التَّصديق، وأمّا الأمر فالواجب فيه الطَّاعة والانقيادُ، ولا يَسْلَمُ أَصْلُ الشَّهادة من الانتقاض إذا كُذِّب الخبر أو رُدَّ أَصْلُ الإذعانِ.

قال ابن تيميّة: «إن الإيمان وإن كان يتضمَّنُ التَّصديق فليس هو مجرَّدُ التصديق، وإنَّما هو الإقرار والطَّمأنينة، وذلك لأنّ التَّصديق إنَّما يعرِضُ للخَبَرِ وَحْدَهُ، فأمَّا الأمر فليس فيه تصديقٌ من حيث هو أمرٌ، وكلام الله خَبَرٌ وأَمْرٌ؛ فالخَبَرُ يستوجِبُ تصديق المخْبِرِ، والأَمْرُ يستوجِبُ الانقيادَ له والاستسلامَ، وهو عَمَلٌ في القَلْبِ، جِماعُهُ الخضوعُ والانقيادُ للأمر، وإن لم يفعل المأمور به، فإذا قُوبِلَ الخبَرُ بالتَّصديق، والأمرُ بالانقيادِ، فقد حَصَلَ أصلُ الإيمانِ في القلبِ، وهو الطَّمأنينةُ والإقرارُ، فإنَّ اشتقاقَهُ من الأَمْنِ الذي هو القرار والطَّمأنينةُ، وذلك إنَّما يحصل إذا استقرَّ في القلبِ التَّصديقُ والانقيادُ»[1].

وتفصيلُ القولِ في هذه الشَّهادة أنّها:

- **طاعة للرّسول ﷺ في ما أَمَرَ به ونهى عنه:**

جاء الإلزام بطاعة الرّسول ﷺ في نصوص الوَحْي قاطعًا بلا تردُّدٍ، وواضحًا بلا خفاء. قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [آل عمران: ١٣٢]، وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُواْۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٩٢﴾﴾ [المائدة: ٩٢]. وجعل الهداية مشروطةً بالمتابَعَةِ: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الأعراف: ١٥٨]. ومعنى الطاعةِ الموافقةُ على وَجْهِ الاختيار.

---

(١) ابن تيمية، الصارم المسلول، تحقيق: محمد الحلواني ومحمد شودري، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٧هـ، ص٥١٩.

• **تصديقه فيما أخبر:**

وذلك باعتقاد صِدْقِ كُلِّ ما جاء به. ومن أعظم ما جاء به من خَبَرٍ، أنّ الله قد رضي لِخَلْقِهِ شريعةَ الإسلام منهاجًا في الدُّنيا، وأَلْزَمَهُمْ العملَ بما جاءت به شرطًا للنَّجاة من العذاب والدُّخول إلى الجنّة، فمن عَمِلَ بما جاءت به الشَّريعة، دون أن يعتقِدَ أنَّ الله قد أَمَرَهُ بها، فليس بِمُسْلِمٍ؛ لأَنَّ الإسلام قائِمٌ على أَصْلِ التَّصديقِ.

• **ألّا يُعْبَدَ اللهُ إلَّا بما شَرَعَ وأَمَرَ:**

إنّ العبادة لا تَصِحُّ شرعًا إلّا بشَرْطَي الإخلاصِ والمتابعة، فَمَنْ أَحْدَثَ دينًا جديدًا يَقْصِدُ به مخلصًا من قلبه عبادَةَ اللهِ، لم يُقْبَلُ منه، وباءَ بالإثم؛ لأنَّ الله ـ سبحانه ـ قد أَرْسَلَ رسولَهُ الخاتم ﷺ ليدلَّ على الطريق إليه.

فما هو موقف العالمانيَّة من حقيقة شهادة أنَّ مُحمَّدًا رسولُ الله؟

إنّ العالمانيّة ترفض «الإذعان» و«الاستسلام» ـ والاستسلامُ هو حقيقةُ الإسلام ـ لمرجعيَّةِ النُّبوَّةِ، وترى ألّا شرعيَّةَ لمرجِعٍ مُفارِقٍ لهذا العالَم، وأنَّ النبوَّةَ لا سُلْطانَ لها على وَعْيِ الإنسان وحَرَكَتِهِ. والعالمانيّة في أَدْنى دَرَجاتها مُحادَّةٌ للنّبوَّةِ، تُلْغِي سُلْطانَ الوَحْيِ في ما يَمَسُّ الجانِبَ السِّياسيَّ في حياة الإنسان، ولا ترى له فيه حُجِّيَّةً ولا إلزامًا.

إنّ موقِفَ العالمانيّة من النبوّة هو التَّولِّي والصُّدود، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢]. قال ابن كثير في تفسيره: «فدلَّ أنَّ مُخالَفَتَهُ في الطَّريقةِ كُفْرٌ، والله لا يُحِبُّ من اتَّصَفَ بذلك، وإن ادَّعى وزعَمَ في نفسه أنَّه مُحِبٌّ للهِ، ويتقَرَّبُ إليه حتَّى يُتابِعَ الرَّسُولَ النَّبيَّ الأُمِّيَّ خاتم الرُّسُلِ ورسول الله إلى جميع الثَّقَلَيْنِ»[1].

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرون، الجيزة: مؤسسة قرطبة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ٣/ ٤٧.

المطلب السابع

العالمانيَّة، إهدارٌ لشروط لا إلٰه إلّا الله[1]

الشَّرْطُ ـ بتسكين الرَّاء ـ لُغةً: العلامَةُ، واصطلاحًا: ما لا يُوجَدُ المشروطُ مع عَدَمِهِ ولا يلزم أنْ يوجد عند وُجودِهِ[2].

وللإيمان شروطٌ ترسم حُدودَهُ وتُثبِّتُ أركانَهُ وتحمي أَصْلَهُ من التَّفَلُّتِ أو السَّيَلان؛ فلا يستقيمُ توحيدُ العَبْدِ إلَّا بشروطٍ لا يَثْبُتُ للإيمان وجودٌ (مقبولٌ) شرعًا إلَّا باستيفائِها، وقد دَلَّ عليها الكتابُ والسُّنَّةُ، ورَتَّبها أهلُ العِلْمِ ـ ترتيبًا لا اختراعًا ـ. وقد لخَّصها صاحِبُ منظومةِ «سُلَّم الوُصول» في قوله:

العِلْمُ واليقِينُ والقَبُولُ ... والانْقِيادُ فَادْرِ ما أَقُولُ
والصِّدْقُ والإخلاصُ والمحَبَّةُ ... وَفَّقَكَ اللَّهُ لما أَحَبَّهُ

العلم المنافي للجهل:

لا يستقيمُ إيمانُ العَبْدِ حتّى يعلم ما التوحيد ـ ولو إجمالًا بما لا يخلُّ بالمطلوب من العَبْد ـ؛ فإنّ الكلام الذي لا يُفْقَهُ معناه شرعًا هو عند المخاطَبِ به في حُكْمِ المعدوم؛ لأنَّ وجودَهُ مُرتبِطٌ بدلالته التي أَثْبَتَها الشَّارِعُ له، وفَهْمِ مُرادِ الشَّارِع بواسطة أو بغيرها، فَرْضٌ على المكَلَّفِ. قال تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]. وهذه الشَّهادةُ ليست من الطَّلاسِمِ التي لا يُدرى لها معنى ولا من الشِّعارات التي لا تُقْصَدُ لِذاتها.

قال رسولُ الله ﷺ: **«من مات وهو يعلم أنّه لا إلٰه إلا الله دخل**

(١) أخّرنا ـ في عرضنا ـ الشروط عن الأركان والأصول؛ لأنّه بإدراك تعارض العالمانيّة مع أركان الإيمان ومراتبه يسهل تبيّن مصادمة العالمانية لشروط التوحيد.

(٢) عبد القادر بدران القدومي، نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنّة المناظر، بيروت، دار الحديث، ١٩٩١م، ١/ ١٣٤.

الجنَّة»[1]. فلا نجاةَ في العُقْبى إلّا باستصحابِها حتَّى الغَرْغَرَةِ؛ فإنَّ الجَهْلَ بدلالتها مَهْلَكَةٌ لِلْعَبْدِ، وإهدارٌ لحقيقةِ شهادةِ العبد لله بالواحدانيّة؛ ولذلك كان هذا الأمرُ مفتاح الدُّخول في الإسلام. قال جندب بن عبد الله: «كُنَّا مع النَّبيِّ ﷺ ونحن فتيانٌ حَزَاوِرَةٌ؛ فتعلَّمْنا الإيمانَ قبل أَنْ نتعلَّمَ القرآن، ثم تعلَّمْنا القرآنَ فازْدَدْنا به إيمانًا»[2]. ولما أرسلَ رسولُ اللهِ ﷺ مُعاذًا إلى اليمن، قال له: «**إنَّك تَقْدُمُ على قوم أهلِ كتابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ ما تدعوهم إليه عبادةُ اللهِ** ـ وفي رواية ـ: **لا إلٰه إلَّا الله؛ فإذا عَرَفُوا الله، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ فَرَضَ عليهم خَمْسَ صَلَواتٍ في يومِهِمْ ولَيْلَتِهِمْ**»[3]. فلا معنى إذن لإلزام النَّاس بشهادة التَّوحيد إنْ لم يعرفوا لها معنًى، وليس لمن تَلَفَّظَ بها بغير عِلْمٍ واعتقادٍ نصيبٌ منها؛ فإنَّ العَمَلَ بمقتضاها مُتَرَتِّبٌ أَوَّلًا على العِلْمِ بمعناها.

اليقين المنافي للشك:

إدراكُ الإنسانِ للمُدْرَكات مَراتِبُ، أعلاها اليقين، وهو «استقرارُ العِلْم الذي لا يَنْقَلِبُ ولا يُحوَّلُ ولا يتغيَّرُ في القَلْبِ»[4]. وقد وَصَفَ الحقُّ ـ سبحانه ـ أهلَ الإيمان بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾ [الحجرات: ١٥]. فالمؤمنون حقًّا هم الذين حقّقُوا الإيمانَ بشهادةِ التَّوحيد دون أن يُداخِلَ قلوبَهُمْ شيءٌ من الرِّيْبَةِ التي تَرْفَعُ عن اليقين استقرارَهُ المطمَئِنَّ في القلبِ. وليس لإنسانٍ شاكٍّ في شهادة التَّوحيد نصيبٌ من الوَعْدِ بالجنَّة؛ فقد قال الرَّسُولُ ﷺ: «**أَشْهَدُ أنْ لا إلٰه إلَّا اللهُ وأنِّي رسولُ اللهِ، لا يَلْقَى اللهَ بهما عَبْدٌ غيرُ شاكٍ فيهما إلا دَخَلَ الجَنَّةَ**»[5]، وقال ﷺ لأبي هريرة: «**مَنْ لَقِيْتَ من**

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعًا، (ح٤٣).

(٢) رواه ابن ماجه، المقدمة، باب في الإيمان، (ح٦١)، صحّحه الألباني في صحيح ابن ماجه (٥٢).

(٣) رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، (ح١٤٩٦)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، (ح٢٩).

(٤) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ٢/٣٩٨.

(٥) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعًا، (ح٤٤).

وراء هذا الحائطِ يَشْهَدُ أنْ لا إلٰه إلّا الله، مُسْتَيْقِنًا بها قلْبُهُ؛ فَبَشِّرْهُ بالجنّة»[1]؛ فلا بُشْرى لمن في قلبه غَبَشُ الشَّكِّ ورانُ الرِّيْبَةِ.

وتَقِفُ العالمانيّة من مقولات الدِّينِ السياسيّة والتشريعيّة عامَّةً مَوْقِفَ الشَّكِّ في نَجاعَتِها، وهي إنْ قَبِلَتْ شيئًا منها فلا يكونُ ذلك إلّا بعد فَحْصٍ ونَظَرٍ. فالأصل في مُتَبَنَّيَاتِ الإنسان أنْ تَخْضَعَ للمساءَلَةِ العقليَّةِ التَّفْصِيليَّةِ، ولا تَمْلِكُ لنفسها ذاتيَّةَ الإلزام؛ ولذلك قَدَّمَ أحدُ العالمانيِّين العَرَب العالمانيَّةَ «كقيمة فلسفيّة وإنجاز من إنجازات الفِكْرِ، فهي ليست فقط مَوْقِفًا من الدِّين؛ بل موقفًا من قضيَّةِ المعْرِفَةِ... والعلمانيَّة الفلسفيَّة.. [هي] البحث عن المعرفة يَدْخُلُ فيه الدِّينُ أيضًا. تقول بالدين وتبحث فيه بحثًا علميًا... أوروبا عَلْمَنَت الفِكْرَ ونحن لا نزالُ نَسْتُرُهُ بحِجابٍ قُدسِيٍّ وعلينا أنْ نقوم بِكَشْفِ الحِجابِ»[2].

القبول المنافي للرَّدِّ:

قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾﴾ [البقرة: ١٠٩]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ ﴿٣٦﴾﴾ [الصافات: ٣٥، ٣٦]، فمن استكبرَ عن شهادة التَّوحيد، ورَدَّها اتِّباعًا لِسَلَفٍ، أو موافَقَةً لمصلَحةٍ شخصيَّةٍ ورِضًى بِعَرَضٍ زائِلٍ؛ فليس له من لا إلٰه إلَّا الله حَظٌّ ولا نصيبٌ.

الانقياد المنافي للتَّرْكِ:

قال تعالى: ﴿وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا۟ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [الزمر: ٥٤]. فإسلامُ قيادِ النَّفْسِ لأَحْكامِ الشَّرْعِ، وما في

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعًا، (ح٥٢).

(٢) شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص٥٨.

ذلك من مُنازَعَةِ أهواء القُلُوبِ الجامِحةِ إلى ما وراء ما حَدَّهُ الوَحْيُ من أمرٍ ونهيٍ، شَرْطٌ في تحقيقِ الإيمان بكلمة التَّوحيد، ودليلٌ على قبولِ الدُّخُولِ في مقامِ العُبُوديَّةِ للربِّ العزيز.

قال الشَّوكانيُّ في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]: «وفي هذا الوعيدِ الشَّديدِ ما تَقْشَعِرُّ له الجلود، وترجف له الأفئدةُ، فإنه أَوَّلًا أَقْسَمَ ـ سبحانه ـ بنفسه مُؤَكِّدًا لهذا القسم بحرف النَّفْيِ بأنهم لا يؤمنون، فَنَفَى عنهم الإيمان الذي هو رأسُ مالِ صالحي عِبادِ اللهِ حتَّى تَحْصُلَ لهم غايةٌ هي تحكيمُ رسولُ الله ﷺ، ثمّ لم يَكْتَفِ ـ سبحانه بذلك ـ حتَّى قال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾ فَضَمَّ إلى التحكيم أَمْرًا آخَرَ وهو عَدَمُ وُجودِ حَرَجٍ؛ أيْ: حَرَجٍ في صُدُورهم، فلا يكون مُجرَّدُ التَّحكيم والإذعان كافيًا حتى يكون من صميم القلبِ عَنْ رِضًا واطمئنانٍ وانْثِلاجِ قَلْبٍ وطِيْبِ نَفْسٍ، ثمَّ لم يَكْتفِ بهذا كُلِّهِ، بل ضَمَّ إليه قوله: ﴿وَيُسَلِّمُوا﴾؛ أيْ: يُذْعِنُوا وينقادوا ظاهرًا وباطنًا، ثمَّ لم يَكْتفِ بذلك، بل ضَمَّ إليه المصدر المؤكّد فقال: ﴿تَسْلِيمًا ﴿٥٦﴾﴾، فلا يَثْبُتُ الإيمانُ لِعَبْدٍ حتَّى يَقَعَ منه هذا التَّحكِيمُ ولا يجد الحَرَجَ في صَدْرِهِ بما قضى عليه، ويُسَلِّمَ لِحُكْمِ اللهِ وشَرْعِهِ تسليمًا لا يُخالِطُه رَدٌّ، ولا تَشُوبُه مُخالَفةٌ»[1].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٢﴾﴾ [الحجرات: ١، ٢]. قال ابنُ القيِّم: «فإذا كان رَفْعُ أصواتهم فوق صَوْتِهِ سببًا لحبوط أعمالهم، فكيف تقديمُ آرائِهم وعقولهم وأذواقِهم وسياستِهم ومعارِفِهم على ما

(١) محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ط٤، تحقيق: يوسف العوش، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، ص٣١٠.

جاء به ورَفْعِها عليه، أَلَيْسَ هذا أَوْلى أن يكون مُحْبِطًا لأعمالهم؟!»[1].

الصدق المنافي للنفاق:

قــال تــعــالــى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ ۝﴾ [البقرة: ٩، ١٠]، فمَنْ أظهرَ شرائعَ الإسلام، وهو يُبْطِنُ عدمَ تصديقِ ربَّانيَّتِها وكمالها وكفايتها؛ فهو مُنافِقٌ لا تَنْفَعُهُ شهادة لا إلٰه إلّا الله يوم الحساب.

إنّ تصديق خَبَرِ مضمونِ شهادة التَّوحيد فَيْصَلٌ بين الإيمانِ والكُفْرِ؛ قال ﷺ: **«ما مِنْ أَحَدٍ يشهد أنْ لا إلٰه إلَّا الله، وأنَّ مُحمَّدًا رسُولُ الله صدقًا مِنْ قَلْبِه إلا حَرَّمَهُ اللهُ على النَّار»**[2]. وقال ﷺ: **«أَبْشِرُوا وبَشِّرُوا مَنْ وراءكم أَنَّهُ مَنْ شَهِدَ أنْ لا إلٰه إلَّا اللهُ صادِقًا بها دَخَلَ الجَنَّةَ»**[3].

الإخلاص المنافي للشرك:

الإخلاص الذي لا يستقيم الإيمان دونه والذي تكون به النَّجاة من النَّار، هو النَّقِيُّ من شوائبِ الشِّرْكِ والمطَهَّرُ من رِجْزِ التَّعَلُّقِ بغير الرَّبِّ سبحانه في ما هو خاصٌّ بالربِّ ـ جلّ وعلا ـ. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ۝﴾ [الكهف: ١١٠]؛ فلا سبيلَ للعبد إلى أنْ يعمل صالحًا إنْ لم يكن عَمَلُهُ خالصًا لله ـ سبحانه ـ، إذ إنَّ طَلَبَ غيرِ وَجْهِ اللهِ ـ سبحانه ـ مُحْبِطٌ لِبِذْرَتِهِ ومُفْسِدٌ لِثَمَرَتِهِ.

إنّه ـ سبحانه ـ، كما قال عن نفسه: **«أَغْنَى الشُّركاءِ عن الشِّرْكِ، مَنْ عَمِلَ**

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م، ١/٥١.

(٢) رواه البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قومًا دون قوم، (١٢٨)، ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعًا (ح٥٣).

(٣) رواه أحمد، (ح١٩١٨٩)، صحّحه الألباني في الصحيحة (٧١٢).

عَمَلًا أَشْرَكَ فيه معي غيري تَرَكْتُهُ وشِرْكَهُ»[1]. فمَنْ جعل بعض الأمر للهِ، وبعضَهُ لِغَيْرِه فَقَدْ أَفْسَدَ ما جعله للهِ ـ جلّ وعلا ـ؛ إذ الإنسان مأمورٌ بأن يجعل الأمر كُلَّهُ للهِ. قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البيِّنة: ٥]. وقال رسولُ اللهِ ﷺ: «**إنّ الله حَرَّمَ على النَّار مَنْ قال لا إله إلّا الله يبتغي بذلك وَجْهَ اللهِ ﷻ**»[2]. فمن ابتغى غير وَجْهِ اللهِ فقد عَطَّلَ حُكْمَ هذه البُشْرى في نفسِهِ.

المحبّة المنافية لضدّها من الكراهية والبغضاء:

قال ابنُ القيِّم: «وإذا كانت المحبَّةُ له هي حقيقة عبوديَّتِهِ وسِرّها، فهي إنما تتحقَّقُ باتِّباع أَمْرِه واجتنابِ نَهْيِهِ، فعند اتِّباع الأمر واجتناب النَّهْي تتبيَّنُ حقيقةُ العبوديَّةِ والمحبَّةِ، ولهذا جَعَلَ اتِّباعَ رسولِه عَلَمًا عليها، وشاهِدًا لمن ادَّعاها، فقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، فجعل اتِّباع رسولِه مشروطًا بمحبَّتهم للهِ، وشَرْطًا لمحبَّة اللهِ لهم، ووجودُ المشروطِ ممتنِعٌ دون وجود شَرْطِهِ وتحقّقه بتحقّقه، فَعُلِمَ انتفاءُ المحبَّة عند انتفاء المتابَعَةِ، فانتفاءُ المتابَعَةِ ملزومٌ لانتفاء محبَّة الله لهم؛ فيستحيلُ إذًا ثُبوت محبَّتهم للهِ، وثبوتُ محبَّةِ الله لهم بدون المتابَعَةِ لرسُولِهِ ﷺ»[3].

وقال ـ سبحانه ـ في بيان حال المحبَّةِ عند المشركين والمؤمنين: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]؛ فهي محبَّةٌ أَعْظَمُ لأنّها محبَّةٌ خالِصةٌ؛ فليس لله ـ جلَّ وعلا ـ شريكٌ في قلبِ العبد المؤمن، أَمَّا محبَّةُ أهل الأوثان ـ ولكلِّ زمانٍ أوثانُه وأصنامُه ـ فهي مُقسَّمةٌ بين هذه الآلهة المزيَّفةِ، مع ما فيها من حظّ النَّفْسِ.

---

(١) رواه مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله، (ح٢٩٨٥).

(٢) رواه البخاري، كتاب الصلاة، باب المساجد في البيوت، (ح٤٢٥)، ومسلم، كتاب المساجد، باب الرخصة في التخلف عن الجماعة بعذر، (ح٢٦٣).

(٣) ابن القيم، مدارج السالكين، ١/٩٩.

وقال ـ جلّ وعلا ـ في بيان حال المحبّة ـ سلبًا ـ عند الخارجين عن شهادة لا إلٰه إلّا الله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ۙ ٱلشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ ﴿٢٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ كَرِهُوا۟ مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِى بَعْضِ ٱلْأَمْرِ ۖ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ ﴿٢٦﴾﴾ [محمد: ٢٥، ٢٦].

إنّ الحُبَّ هو وَقُودُ الطّاعة ومحرِّكُ الجوارحِ ومُوجِّهُ المشاعرِ؛ ولذلك فمن حقَّقَ الحُبَّ لشهادة التَّوحيد أصلًا ولوازمَ؛ فقد حقَّقَ الإيمانَ حقًّا؛ قال ﷺ: «**مَنْ أَحَبَّ للهِ، وأَبْغَضَ للهِ، وأَعْطَى للهِ، ومَنَعَ للهِ، فقد استَكْمَلَ الإيمانَ**»[1].

قال ابنُ القيِّم: «فاللهُ ـ تعالى ـ إنَّما خَلَقَ الخَلْقَ لِعبادتِه الجامعةِ لِكمالِ مَحَبَّتِهِ، مع الخضوعِ له والانقيادِ لأَمْرِه. فَأَصْلُ العِبادةِ: مَحَبَّةُ اللهِ، بل إفرادُه بالمحبَّةِ، وأنْ يكونَ الحُبُّ كُلُّهُ للهِ، فلا يُحَبُّ مَعَهُ سِواهُ، وإنَّما يُحَبُّ لأَجْلِهِ وفِيْهِ، كما يُحِبُّ أنبياءَهُ ورسُلَهُ وملائكتَهُ وأولياءَهُ، فمحبَّتُنا لهم من تمام محبَّتِه، وليستْ مَحَبَّةً مَعَهُ كَمَحَبَّةِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دون اللهِ أندادًا يُحبُّونهم كَحُبِّه»[2].

وأين محبّة شهادة التوحيد في شِرعة العالمانية، والعالمانية تصدّ عن الشريعة الربانية، وتمعن في منع حقّها في الحكم، وقد تنصب المشانق لمن ينادي بها؟!

---

(١) رواه أبو داود، كتاب السُّنَّة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، (ح٣٦٨٠)، صحّحه الألباني في الصحيحة (٣٨٠).

(٢) ابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٩٩.

المبحث الثاني

العالمانيّة دين

إذا كانت العالمانية تُمثِّلُ مَنْهَجَ نَظَرٍ وعَمَلٍ مختلِفٍ عن منهج التَّوحيد الإسلامي ـ كما سلَفَ بيانُه ـ، فماذا تكون العالمانيَّة بذاتها في ذاتها؟ هل هي مُجرَّدُ نَظْرةٍ عابِرةٍ ومُشتّتة للوجود، أمْ هي نَسَقٌ من الرُّؤَى الكُليّة المؤثّرة على الوعي، أو بعبارة أخرى: «دين»؟

المطلب الأول

الدِّين لُغةً

تُعتبر كلمة «دان» العربيَّة من ألفاظِ المشتَركِ السَّاميّ العريقةِ في اللُّغات السَّاميَّة، فقد وردَتْ في الكثير من هذه اللُّغاتِ بمعنى الحُكْم والقضاء، فالفِعْل من دان يدين في العِبريَّةِ هو: «دِين» «דין» وفي الآراميّة: «دان» «דן» وفي السُّريانيّة: «دان» «ܕܢ» وفي الآشوريّة: «دنُ» وفي الحبشيّة «دينَ»[1].

وهي كلمةٌ مرتبِطةٌ في لغة العَرَبِ والعِبْريَّة القديمة بمعنى الدَّيْن الذي لا بُدَّ أن يُسدَّدَ، أو التَّوجيه الملزم من المتبوع أو الموجّه إلى التابع ليخضع له بكلٍّ استسلام[2].

وقد ارتبط معنى هذه الكلمة في المعجم العربي القديم ارتباطًا أكبر بمعنى متابعةِ الأَدْنى للأَعْلى طاعةً وخُضوعًا، فقد قال ابن فارس: «الدَّال والياء والنُّون أَصْلٌ واحِدٌ إليه يرجع فروعه كلّها، وهو جِنْسٌ من الانقيادِ والذُّلِّ»[3].

وقد استقصى محمد عبد الله دراز[4] المعنى المعجَمِيَّ لكلمة «دين»، فوجد أنّها على تشتُّتِها تعود إلى ثلاثةِ معانٍ:

---

(١) حازم كمال الدين، معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية، ص١٧٧.

(٢) See B. Lewis *et al.*, eds.,*The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1991, 2/293.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، ٢/٣١٩. مادة: (دين).

(٤) محمد عبد الله دراز (ـ ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م): عالم، أديب ولد في قرية محلة دياي بمصر، وانتسب إلى معهد الإسكندرية الديني، وحصل على الشهادة الثانوية الأزهرية، وعلى شهادة العالمية الأزهرية، وشهادة الدكتوراه من السوربون، وعاد فاشتغل بالتدريس في جامعة القاهرة وفي دار العلوم وفي كلية اللغة العربية بالجامعة الازهرية، ونال عضوية جماعة كبار العلماء. من أهم مؤلّفاته: «النبأ العظيم»، و«الدين».

عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ٣/٤٣٨.

١ ـ «دانَهُ دِينًا»؛ أي: مَلَكَه، وحَكَمَه، وساسَهُ، ودبَّرَهُ، وقَهَرَهُ، وحاسَبَهُ، وقضى في شَأْنِه، وجازاهُ، وكافَأَهُ. فالدِّين في هذا الاستعمال يدور على معنى المُلْكِ والتَّصَرُّفِ بما هو من شأن الملوك؛ من السّياسة والتّدبير، والحكم والقَهْر، والمحاسبة والمجازاة. ومن ذلك: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤]؛ أي: يوم المحاسبة والجزاء.

٢ ـ «دان له»؛ أي: أطاعه، وخضع له. فالدِّين هنا هو الخضوع والطاعة، والعبادة والورع. وهو معنى ملازم للأول ومطاوع له. «دانه فدان له»؛ أي: قهره على الطاعة فخضع وأطاع.

٣ ـ «دانَ بالشَّيءِ» كان معناه أنّه اتَّخَذَهُ دِينًا ومَذْهبًا؛ أيْ: اعتَقَدَهُ أو اعتاده أو تخلَّق به. فالدِّين على هذا هو المذهب والطَّريقة التي يسير عليها المرء نظريًّا أو عمليًّا. فالمذهب العمليُّ لكلِّ امرئٍ هو عادته وسيرتُه؛ كما يقال: «هذا دِيني ودَيْدَني». والمذهب النَّظريُّ عنده هو عقيدتُه ورأيُه الذي يعتنِقُه[1].

ويُلخِّصُ دراز الأمرَ بقوله: «وجملةُ القَوْلِ في هذه المعاني اللُّغوية أنَّ كلمة «الدِّين» عند العرب تشير إلى علاقةٍ بين طرفين يُعظِّم أحدُهما الآخرَ ويخضَعُ لَهُ. فإذا وُصِفَ بها الطَّرف الأَوَّلُ كانت خُضوعًا وانقيادًا، وإذا وُصِفَ بها الطَّرف الثّاني كانت أَمْرًا وسُلطانًا، وحُكْمًا وإلزامًا، وإذا نُظِرَ بها إلى الرِّباط الجامع بين الطَّرفين كانت هي الدُّستور المنظِّمَ لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يُعبِّرُ عنها.

ونستطيع أن نقول: إنَّ المادّة كُلَّها تدورُ على معنى لُزُومِ الانقياد، ففي الاستعمال الأوَّلِ، الدِّينُ هو: إلزامُ الانقيادِ، وفي الاستعمال الثاني، هو: التزامُ الانقيادِ، وفي الاستعمال الثَّالثِ، هو المبدأ الذي يُلْتَزَمُ الانقياد له»[2].

---

(١) محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان، الكويت، دار القلم، د.ت، ص٣٠ ـ ٣١.

(٢) المصدر السّابق، ص٣١.

وذهب المودوديُّ[1] إلى تفسيرٍ قريبٍ مما ذكره دراز، بقوله إنّ كلمةَ «دين» في اللِّسان العربيّ تعودُ إلى أربعةِ معانٍ:

أَوَّلُها: القَهْرُ والغَلَبَةُ من ذي سُلْطةٍ عُلْيَا.

والثَّاني: الإطاعةُ والتَّعَبُّدُ والعَبْدِيَّةُ من قِبَلِ خاضِعٍ لذي السُّلْطَةِ.

والثَّالِثُ: الحدودُ والقوانين والطَّريقة التي تُتَّبَعُ.

والرَّابع: المحاسَبَةُ والقَضاءُ والجزاءُ والعِقابُ[2].

---

(1) أبو الأعلى المودودي (١٣٢٢ ـ ١٣٩٩هـ/١٩٠٣ ـ ١٩٧٩م): مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان وصاحب دعوتها ومنظمها. من أبرز الدعاة إلى إقامة الشريعة في العالم الإسلامي. حُكِمَ عليه بالإعدام، ثم أُطلِق سراحُه. من أهمّ مؤلّفاته: تفسيره للقرآن الكريم «تفهيم القرآن»، و«مبادئ الإسلام».

أحمد العلاونة، ذيل الأعلام، ١/٣٩ ـ ٤٠.

(2) المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب: محمد كاظم سباق، بيروت، المطبعة الهاشمية، د.ت، ص١١٩. وذكرت «موسوعة الإسلام» الاستشراقية هي أيضًا أربعة معان لكلمة «دين» العربيّة، وهي: الإلزام والتوجيه والخضوع والمحاسبة (B. Lewis *et al.*, eds., *The Encyclopaedia of Islam*, 2/293)، وهي تكاد تكون عين ما ذكره المودودي.

المطلب الثاني

الدين في الاصطلاح القرآني

التّعريفُ التُّراثِيُّ الأَشْهَرُ للدِّينِ هو أنّه «وَضْعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي العُقولِ باختيارهم إيّاه إلى الصَّلاح في الحالِ والفلاحِ في المآلِ»[1]. ومع هذه الشُّهرة إلّا أنّه تعريف قاصِرٌ عن بيان حقيقةِ «الدِّين» في المعجم القرآنيّ لسببٍ رئيسٍ وهو أنّه ليس تعريفًا «للدِّين» وإنّما هو تعريف «للدِّين الحقّ»، وبين الأوّل والثّاني فارِقُ العين من الجنس.

وتؤكّد السِّياقات القرآنيّة أنّ «الدين» يُطلَقُ على المذهب الحقّ والمذاهب الباطلة، فكلُّها دِيْنٌ مُتَّبَعٌ. ومن أَدِلَّةِ ذلك قولُه تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥] فالإسلام هنا دِيْنٌ، وغيره دِيْنٌ، ولا يَقْبَلُ الله غيرَ الدِّين الأوَّلِ؛ دينِ الإسلامِ.

ونَسَبَ اللهُ تعالى المشركين إلى دينهم. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ﴾ [النساء: ١٧١]، وقال سبحانه: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴿٦﴾﴾ [الكافرون: ٦].

فالإسلام ليس هو «الدّين»؛ أَيْ: كُلُّ الدِّين، وإنّما هو الدّينُ الحقُّ المصدَّقُ بالدَّلائلِ. قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [التوبة: ٣٣].

وقد أَثْبَتَ النَّصُّ القرآنيُّ المعاني اللُّغويَّةَ الأربعة التي ذكرها المودوديُّ لكلمة دِيْنٍ، وأضافَ إليها معنًى خامسًا وهو جِماعُ المعاني الأربعة، بمعنى منظومة الحياة كاملة، وهو المقصود إذا أطلقت العبارة.

من النُّصوص الدَّالة على المعنى الأوّل والثاني المتمثّل في القَهْرِ

---

(١) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ١/ ٨١٤.

والغَلَبة، والإطاعةِ والتَّعبُّدِ قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦٤﴾ هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۗ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [غافر: ٦٤، ٦٥].

وقوله: ﴿قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾﴾ [الزمر: ١١، ١٢].

ومن النُّصوص الدّالة على المعنى الثالث المتعلِّق بالقوانين الملزِمة قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [يوسف: ٤٠].

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾ [يوسف: ٧٦].

ومن النصوص الدالة على المعنى الرابع المتعلّق بالمحاسبة والجزاء قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ ﴿٥﴾ وَإِنَّ ٱلدِّينَ لَوَٰقِعٌ ﴿٦﴾﴾ [الذاريات: ٥، ٦].

وقوله: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ﴿١﴾ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴿٣﴾﴾ [الماعون: ١ ـ ٣].

وتُشكِّلُ المعاني الأربعة السَّابقة بناءً كاملًا لمفهوم الدِّين، وهو المفهوم الجامع للدِّين، ويتركَّبُ من أجزاء أربعة هي:

١ ـ الحاكميَّةُ والسُّلْطةُ العُلْيَا.

٢ ـ الإطاعة والإذعان لتلك الحاكميّة والسُّلطة.

٣ ـ النّظام الفكريّ والعمليّ المتكوِّن تحت سلطان تلك الحاكميّة.

٤ ـ المكافأة التي تكافئها السُّلطة العليا على اتّباع ذلك النّظام والإخلاص له أو على التمرُّد عليه والعصيان له(١).

ومن النُّصوص الدَّالة على المفهوم الجامع للدِّين، قوله تعالى:

﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا ﴿٣﴾﴾ [النصر: ١ ـ ٣].

---

(١) المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ص١٢٠.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].

وقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥].

وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [التوبة: ٣٣].

إنّ الدِّين إذن في مُطْلَقِ معناه هو منهج الحياة، فكُلُّ منهجٍ تواضَعَ عليه النَّاسُ هو دينٌ، ولو خلا من الإيمانِ باللهِ أو اليومِ الآخرِ أو النبوَّةِ.

المطلب الثالث

الانحراف في فهم كلمة دين

إنّ من أهمِّ مواطن الخلل في أنماط التفكير والنَّظَرِ في العالم العربي (وفي عامَّةِ بلاد المسلمين) أن تَفْقِدَ الألفاظُ معناها الشرعيّ، القرآنيّ والأَثَرِيَّ، وتتلبَّسَ بمعانٍ وافِدةٍ. وقد أدَّى هذا الأمرُ في كثيرٍ من الأحيان إلى إحداث حالٍ من الالتباس الشَّديد والانحرافِ في وَصْفِ الواقع من منظارٍ شرعيٍّ. وأشدُّ ما يكون هذا الوَصَبُ الفكريّ سلبيًّا في تأثيره إذا تعلَّقَ بقضايا عقيديّة مُتّصلة بالتّوحيد والتَّنديد.

تناول المودوديُّ الخلل المتمكّن في التصوُّرِ العقائديّ للأمَّةِ لأهمِّ المصطلحات الشرعيَّة التي يدور عليها رَحَى التَّوحيد، فأبانَ عن أَوْجِهٍ خطيرةٍ جدًّا من الانحراف عن المعنى الذي تنزَّلَ به الشَّرعُ إلى معانٍ أخرى أَضْيق منه أو مباينةٍ له، فقد أصبحَتْ كلمة «إلٰه» مرادِفةً لكلمة «صَنَم» و«وَثَن»، «وكلمة «ربّ» مترادِفةً مع الذي يُربِّي ويُنْشِئ، وكلمة «العبادة» محدودةً في معاني التَّأَلُّه والتَّنَسُّك والخضوع والصَّلاة بين يدي الله، وكلمة «الدِّين» جعلوها نظيرًا لكلمة «Religion»، وكلمة «الطَّاغوت» فَسَّرُوها بالصَّنَم أو الشَّيطان.

«فكانت النتيجةُ أنْ تَعَذَّرَ على الناس أن يُدرِكُوا حتى الغرض الحقيقيَّ والمقصد الجوهريَّ من دعوة القرآنِ؛ فإذا دعاهم القرآن أَلَّا يتَّخِذُوا من دون الله إلهًا، ظنُّوا أنَّهم وَفّوا مُطالَبَةَ القرآن حَقَّها لـمَّا تركوا الأصنام واعتزلوا الأوثان؛ والحالُ أنهم لا يزالون مُتَشَبِّثِيْنَ بكلّ ما يسعه ويحيط به مفهوم «الإلٰه» ما عدا الأوثان والأصنام، وهم لا يشعرون أنهم بعملهم ذلك قد اتَّخذُوا غير الله إلٰهًا.

وإذا ناداهم القرآنُ أنَّ الله تعالى هو الربُّ فلا تتَّخِذُوا من دونه ربًّا، قالوا ها نحن أولاء لا نعتقد أحدًا من دون الله مُربيًّا لنا ومتعهِّدًا لأمرنا، وبذلك قد

كملت عقيدتنا في باب التوحيد، والواقع أنه قد أذعن أكثرهم لربوبيّة غير الله من حيث المعاني الأخرى التي تُطْلَقُ عليها كلمة «الربّ» غير هذا المعنى - المربّي -.

وإذا خاطبهم القرآنُ أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت، قالوا: لا نعبد الأوثان، ونبغض الشّيطان ونلعنه ولا نخشع إلا لله، فقد امتثلنا هذا الأمر القرآنيّ أيضًا امتثالًا، والحال أنهم لا يزالون متمسّكين بأذيالِ الطواغيت الأخرى غير الأصنام المنْحُوتة من الأحجار، وقد خَصُّوا سائر ضروب العبادة - اللَّهُمَّ إلا التَّأَلُّه - لغير الله، وقُلْ مِثْلَ ذلك في «الدّين»، فإنه لا يفهم الناسُ من معنى إخلاص الدين لله تعالى غيرَ أنْ ينتَحِلَ المرءُ ما يُسمُّونه «الدّين الإسلامي» وألَّا يبقى في مِلَّة الهنادِكِ أو اليهود أو النَّصارى.

ومن هنا يَزْعُمُ كُلُّ من هو معدودٌ من أهل الدِّين الإسلاميّ أنه قد أَخْلَصَ دينه لله، والحقّ أنّ أغلبيَّتَهُم ممّن لم يُخْلِصُوا دينهم لله تعالى من حيث المعاني الواسعة التي تشتمل عليها كلمة «الدّين»»[1].

وقد سار عامّة المسلمين إلى الظنّ أنَّ كلمة «دين» بالمعنى القرآنيّ هي ما يقابل «Religion» بالإنجليزية والفرنسيّة، رغم أنّها لا توافِقُها اشتقاقًا ولا لُغةً، أمّا اشتقاقًا فكلمة «Religion» تعود إلى الجذر اللاتيني «relego» بمعنى «قرأ مَرَّةً أخرى»، وهو ما يفعله المتعبِّدُ بالأسفار المقدَّسةِ إذْ يُكرِّرُ ترتيلها أو هو ما يفعله من يستعلن بشهادة إيمانه إذ يُكرِّرها كثيرًا، أو هي من جَذْر «religare»؛ أي: «جدَّدَ العقد»، كعقد العهد، أو هي من جذر «res-legere»؛ أي: «متعلّق باجتماع» كالاجتماعات الدينية[2]، وهي معانٍ لُغويَّةٌ بعيدةٌ عن معنى «الدّين» في اللِّسان العربي.

وأمّا اصطلاحًا، فكلمة «Religion» في العُرْف اللِّساني الغربيّ اليوم،

---

(١) المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن.

(٢) Craig J. Calhoun; Mark Juergensmeyer; Jonathan VanAntwerpen, eds. *Rethinking secularism*, p.7.

لا يكاد يضبِطُها ضابطٌ[١]، وللعلماءِ ثلاثةُ مسالكٍ لتعريف الدّين؛ التعريف الماهويّ «essentialist» الذي يُعرِّفُ الدّين بجوهره؛ أيْ: الطبيعة الأساسيّة للإنسان أو التّجربة البشريّة، وهو مرتبط أساسًا بالجانب السيكولوجيّ والبيولوجيّ للدّماغ البشريّ، والتعريف الموضوعيّ «substantialist» المتعلّق بالشائع المشترك بين الأديان، وهو يهتمُّ بأمر الوجود الإلٰهيّ وفوق الطبيعيِّ، والتعريف الوظيفيّ «functionalist» المتعلّق بالدور الوظيفيّ للدِّين في خدمة المجتمع أو الفرد[٢]، وهي طرائِقُ في كُلٍّ منها أكثر من سبيلٍ ودعوى.

هذا التعقيد الكبير للأنساق المسمّاة «دينًا» جعل «موسوعة الأديان» المعروفة، تنتهي إلى تصوُّرٍ شامِلٍ لها بإجمالٍ يسمح باستيعابِ الأفراد على تنوُّعِ أشكالها: «تنظيم الحياة حول الأبعاد العميقة للتّجرِبة ـ وهي مختلفة في الشكل والاكتمال والوضوح طِبْقَ الثقافة المحيطة بها»[٣]. وهو معنًى يُراعي الخَصْلَةَ الكبرى في الدّين باعتباره نمطًا من أنماط ترتيب الحياة على نحوٍ مخصوصٍ، أَمَّا كلهون[٤] فقد اتّجه إلى صياغةٍ مِنْ وجهة نظرِ علماءِ الاجتماعِ في زمن العالمانيّة، فكان تعريفُهُ للدّين أنّه «قالبٌ أيديولوجيٌّ لمعتقداتٍ مرتبطةٍ بجماعةٍ مُمَأْسَسَةٍ مُنْفَصِلةٍ عن الحياة العامَّةِ»[٥]، ويحسن حذف آخره ليكون طابعه الأعظم هو تصوّره الفِكْري الشامل ورؤيته الخاصة لأمور العالم (الأيديولوجيّة).

---

(١) انظر في تعريفات «الدين» "Religion" في كتابات رواد الفكر الغربي المعاصر وأعلامه اليوم على اختلاف زوايا نظرهم (علم الاجتماع، علم النفس، الأنثروبولوجيا. . .).

Seth Daniel Kunin and Jonathan Miles-Watson, eds. *Theories of Religion: A Reader*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2006 .

(٢) Seth Daniel Kunin and Jonathan Miles-Watson, eds. *Theories of Religion: A Reader*, pp.3-7.

(٣) Ibid., 11/7695.

(٤) كريغ ج. كلهون Craig J. Calhoun (١٩٥٢م ـ): عالم اجتماع أمريكي. أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة نيويورك. ومدير مدرسة لندن للاقتصاد وعلم السياسة. من مؤلفاته:

" *Nations Matter:*و" *Neither Gods Nor Emperors: Students and the Struggle for Democracy in China*" *Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*".

(٥) Craig J. Calhoun; Mark Juergensmeyer; Jonathan VanAntwerpen, eds. *Rethinking secularism*, p.7.

ما انتهى إليه أصحاب التَّعريفَيْنِ السابقَيْنِ قريبٌ جدًّا من التّعريف القرآنيّ، مقارنةً بالتعريفات الكلاسيكيّة القديمة والتي تهتمُّ بفكرة الألوهيَّة، أو المقدّس والمدنَّس، أو الشّعائر. . .، إذ هي تُوافِقُ القرآنَ في أنّ «الدّين» هو فِكْرَةٌ يتبنَّاها مجموعةٌ من الأفراد تمنحهم تصوُّرًا مبدئيًّا للعالم، ونظامَ سلوكٍ فيه.

المطلب الرابع

العالمانية دين ذاتي

إنّ التَّمييز بين العالمانيّة، باعتبارها مجرّد آليةِ إدارةٍ عمليّةٍ للشُّؤون العامّة، والدّين، باعتباره تصوُّرًا في الألوهيَّة واليوم الآخر ومجموعة طُقوسٍ شعائريَّةٍ تُؤَدَّى في أماكنَ مخصوصةٍ وأزمنةٍ مخصوصةٍ، هو نتاج قراءَةٍ شكليَّة ظاهريَّة لِـمُسَمَّيَيْنِ عَميقَيْن ومركَّبَيْنِ.

تُعتبرُ العالمانيّة في جوهرها العقيديّ الحاضر في جميع أشكالها دينًا، بالمعنى الإسلاميّ الشرعيّ، وفي التعريف المعجميّ، ومن زاوية نظر العديد من أنصارها وخصومها، وأخيرًا من الناحية القانونيّة.

العالمانيّة دين شرعًا:

قد تبيَّنَ لنا ممَّا سبق أنّ الدين في الاصطلاح القرآني يَتَّسَعُ ليكون معناه: منهج الحياة الذي يخضع له المرء أو الجماعة خضوعًا ناتجًا عن رؤيةٍ كونيّةٍ شاملةٍ. وعند النظر في العالمانيّة نرى أنه من الممكن رؤيتها من جوانب مختلفة باعتبارها تصوُّراتٍ واسعةً ذات سلطانٍ شموليٍّ على الفرد والجماعة، فهي، كما تقول سلافيكا جكليتش، من الممكن أن تعني «نظرة كونيّة، أو أيديولوجيا، أو نظريّة سياسيّة، أو شكلًا سياسيًّا للحُكْمِ، أو نوعًا من الفلسفة الأخلاقيّة، أو اعتقادًا أنّ المنهج العلمي يكفي لفهم العالم الذي نعيش فيه»[1]. وما «الدِّينُ» إنْ لم يَكُنْ كُلَّ هذا، أو حتّى بَعْضَهُ؟!

ومن أظهرِ معالمِ «الدّين» بالمعنى السابق، القانون الذي يُرتِّبُ معايشَ الناسِ انطلاقًا من نظرةٍ كونيَّةٍ في «الحقيقة» و«المنفعة»؛ ولذلك قال القاسميّ

---

(١) Slavica Jakeliæ, "Secularism: A Bibliographic Essay." in *The Hedgehog Review*.(Retrieved 10/23/2013) http://iasc-culture.org/THR/archives/Fall2010/Jakelic_lo.pdf, p.49.

(١٨٦٦ ـ ١٩١٤م) في تفسيره لقوله تعالى في قصّة يوسف: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾ [يوسف: ٧٦]: «وفيه إعلامٌ بأنَّ يوسفَ ما كان يتجاوزُ قانونَ الملك، وإلّا لاسْتَبَدَّ بما شاء، وهذا من وُفور فِطْنَتِهِ، وكمالِ حِكْمَتِهِ. ويُسْتَدَلُّ به على **جواز تسميةِ قوانينِ مِلَلِ الكُفْرِ «دِيْنًا»** لها. والآياتُ في ذلك كثيرة»[١].

العالمانيّة دين مُعْجَمِيًّا:

بدأَتْ المعاجِمُ تتَّجِهُ للاعترافِ بالعالمانيّة والرُّؤى الدّهريّة عامّة كدينٍ؛ فنجد مثلًا من تعريفات الدِّين في معجم «مريام وبستر» الكلاسيكيّ: «سَبَبٌ أو مبدأٌ أو نَسَقٌ من الاعتقاداتِ المتمَسَّكِ بها بحماسةٍ وإيمانٍ»[٢]، وهو ما يُدخل الأيديولوجيّات المنغلقة في هذا العالم في سلك الأديان.

وفي طبعة ١٩٩٠م من «معجم المسيحيَّة في أمريكا» نقرأ: «نَشَأَ جَدَلٌ منذ العقد السابع من القرن العشرين حول ما إذا كانت الأَنْسَنَةُ العالمانيّة دينًا، وهَلْ يُنْظَرُ إليها قانونيًّا بهذه الصُّورة. يرتبط هذا السؤال بتعريفنا للدِّين. إنْ كان الإيمان بالله ضروريًّا لتعريف الدّين؛ فالأَنْسَنَةُ العالمانيّة لا تستحِقُّ هذا الوَصْفَ، وفي الصُّورة المقابلة، إذا عُرِّف الدِّينُ (أو الإله) على أنّه القيمة القُصوى للإنسان، فالأَنْسَنَةُ العالمانيَّةُ دِيْنٌ»[٣].

أمَّا الموسوعةُ الفلسفيَّةُ «*HarperCollins Dictionary of Philosophy*» فذكرت في مقالها «أنواعَ تعريفاتِ الدِّين» أنّ تعريفاتِ الدِّين تدورُ بين قُطْبَيْنِ، أَوَّلهما مُرتبِطٌ بفوق الطَّبيعانية (supernaturalism)، والدِّينُ بذلك هو الإيمان بقوة إلهيَّةٍ متجاوزةٍ، خَلَقَتْ كُلَّ شيءٍ، وتملِكُ زِمامَهُ امتلاكًا تامًّا، والثاني مُتَّصِلٌ بالمُثُل الإنسانيّة (humanistic ideals)، والدِّينُ فيه هو «كُلُّ محاولةٍ

(١) محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التنزيل، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ٦/٢٠٤.

(٢) Merriam-Webster, *Merriam-Webster's collegiate dictionary*. Includes index, 11th edition, Springfield, Mass.: Merriam-Webster, Inc., 2003.

(٣) Art. "Secular Humanism," in D. G. Reid, R. D.Linder, B. L.Shelley & H. S. Stout, *Dictionary of Christianity in America*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990.

لإنشاء مُثُلٍ وقِيمٍ يَجِدُّ إليها المرء بِحَمَاسَةٍ، ويَضْبِطُ سُلوكَهُ بها»[1].

العالمانيّة دين من وجهة نظر أنصارها:

إنّ الادّعاء بأنّ العالمانيّة دِينٌ ليس بِدْعًا من القَوْلِ، إذ إنّ عالِمَ الاجتماعِ الشَّهير كونت في القرن التاسع عشر قد سمّى مَذْهَبَهُ في الحياة والنَّظَرِ إلى المعرفة ومصادرها وأهدافها، «دين الإنسانية» «La religion de l'humanité». وقد استعملَ - في كتابِه «تعليمٌ دينيٌّ وضعِيٌّ» «*Catéchisme Positiviste*» (١٨٥٢م) - لبيان أُصولِه، وهَيْكلِه، عباراتٍ دينيَّةً مثل «الكاهن الأكبر» «grand-prêtre» و«الهيكل» «temple»... واستطاعَتْ العالمانيَّةُ/ اللائيكيَّةُ أنْ تَفرضَ وجودَها كنموذجٍ لادينيٍّ بآلياتٍ دينيّة حتى قيل إنّها في الثورة الفرنسية لم تَتَبَنَّ أيَّةَ كنيسةٍ موجودة؛ لأنّها كانت هي نفسها كنيسة[2].

وقد آمَنَ خُصومُ الدِّينِ في أوروبا أَنَّ انخلاعَهُم مِنْ كُلِّ سُلطانٍ للكنيسةِ لا يعني مُفارقةَ كُلِّ دينٍ، وإنّما هو عُبورٌ من دينٍ إلى آخَرَ، ومن عبادة إلى أُخرى؛ ولذلك لما عَبَّرَ إرنست رينان عن أَملِهِ في مُستقبَلٍ عالمانيٍّ كَتَبَ: «قناعتي العَمِيقةُ هي أَنَّ دِيْنَ المستقبلِ سيكون الأَنْسَنَةَ؛ أَيْ: عِبادةُ كُلِّ ما هو متعلِّقٌ بالإنسان»[3].

وكما أنّ للعالمانيّة مؤمنيها الذين يَخْضَعُون لأَمْرِها ويُسبِّحُون بحمدِها، فلها أيضًا «هراطِقَتُها» الذين تَصدُرُ فيهم صُكوكَ الحِرْمانِ، ويُطرَدُون من جَنَّة المؤمنين، ولا يقومُ على قَبْرِهم باكٍ إذا ماتوا، وإنَّما تُتَابِعُهُم لَعْناتُ المتهجِّدِين في محرابِ العَلْمَنَةِ إذا رفضُوا العقائدَ المقدَّسَةَ الدَّهريَّة والنُّسُك اللادينيَّ.

وتبدو حقيقةُ العالمانيّة واضحةَ المعالِم في كلماتِ روبرت ج. إنجرسول، فهو يرى أنّها «دين الإنسانيّة» لأنّها تحيط بجميع اهتماماتِ الإنسان

(١) Peter Adam Angeles, *The HarperCollins Dictionary of Philosophy*, New York, NY: HarperCollins, 1992, p.262.

(٢) Jules Michelet, *Histoire de la Reivolution Francçaise*, Paris: Gallimard, 1952, 1/ préface.

(٣) Ernest Renan, *l'Avenir de la Science*, Paris: Calmann-Levi, 1848, p.101.

في هذا العالَمِ، وهي أيضًا تَرْعى الإنسان، وتسعى إلى رفاهِهِ، وتُقاوِمُ في الآن نفسه «الاَضطهاد اللّاهوتيّ» «وطُغيان الإكليروس» «وأنْ يكون الإنسان تابعًا أو خاضعًا أو عبدًا أو كاهنًا لأيِّ شَبَحٍ». «إنّها مقاومةُ إهدارِ العُمْرِ من أجل ذاك الذي نعرفه. إنّها تسعى إلى أَنْ تُتْرَكَ الآلهةُ تَهْتَمّ بأنفسها». «إنّها تسعى إلى السَّعادة في هذا الجانب من القَبْر». «إنّ العالمانيَّة دِيْنٌ، دِيْنٌ معقولٌ. إنّها دينٌ ليس فيه أسرارٌ، ولا تَمْتَمَةٌ، ولا قساوِسةٌ، ولا مراسيمُ، ولا أباطيلُ، ولا معجزاتٌ، ولا اضطهادٌ»[1].

وقال جون سيلر بروبكر[2] في بيانِ طبيعةِ الدِّينِ العالمانيّ: «إذا كان للعالمانيّ أيُّ دينٍ، فإنه يبدو أنّ المذهب العِلْميَّ يُمثِّلُ أُصول ذاك الدِّين، وكبارُ كَهَنَتِهِ هم العُلماءُ»[3].

وإجمالًا، بإمكاننا أنْ نقول إنّ عددًا من العالمانيّين في الغَرْبِ، ومنهم رُؤُوسُ هذا التيّار، كجون ديوي[4] وبول كرتز[5] يُعرِّفُون مذهَبَهُم بأنّه دِيْنٌ من الأَدْيان[6].

---

(١) Robert Green Ingersoll, *The Works of Robert G. Ingersoll*, New York: Dresden Publishing, 1909, 11/405 - 406

(٢) جون سيلر بروبكر John Seiler Brubacher (١٨٩٨ ـ ١٩٨٨م): أستاذ الفلسفة التعليمية في جامعة يال. من مؤلفاته:

"*Modern Philosophies of Education*"و "*Higher Education in Transition*".

(٣) John Seiler Brubacher, *Modern Philosophies of Education*, New York: McGraw-Hill, 1962, p.294.

(٤) جون ديوي John Dewey (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢م): فيلسوف وعالم نفس أمريكي. تتوزّع دراساته حول الإبستمولوجيا، والمنطق، والأخلاق، والفلسفة الاجتماعية والسياسية. من مؤلفاته:

"*Freedom and Culture*"و "*Experience and Nature*" (*The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p.195).

(٥) بول كرتز Paul Kurtz (١٩٢٥ ـ ٢٠١٢م): مفكّر عالماني أمريكي. لقّب بـ«أبي الأنسنة العالمانية». أستاذ الفلسفة بجامعة بافالو بنيويورك. مؤسس «دار بروميثيوس»؛ أشهر دار نشر خاصة بالمؤلفات الإلحادية والمعادية للأديان. من مؤلفاته:

" *The Transcendental Temptation: A Critique of Religion and the Paranormal* "و" *What Is Secular Humanism*".

(٦) Os Guinness, *American Hour: a time of reckoning and the once and future role of faith*, York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1993, p.200.

العالمانيّة دين من وجهة نظر مخالفيها:

صنَّفَ كثيرٌ من النَّصارى في أمريكا العالمانيَّةَ كدينٍ. وقد كَتَبَ الزَّعِيمُ الإنجيليُّ الأمريكيُّ لهاي[1] في صراع الأُصوليِّين مع العالمانيِّين في شأنِ التَّعليم وطَبْعِهِ المحايدِ المزعوم أنّ «الدِّين» هو ما اجتمَعَتْ فيه مجموعةٌ من الأمور، وهي:

١ ـ كتابٌ مُقدَّسٌ.

٢ ـ عقيدةٌ مُقرَّرَةٌ.

٣ ـ موضوعُ عِبادَةٍ.

٤ ـ كَهَنُوتٌ.

٥ ـ دُعاةٌ.

٦ ـ مَعَاهِدُ دينيَّةٌ.

٧ ـ مَعْبَدٌ.

٨ ـ أُسلوبُ حياةٍ.

٩ ـ قاعدةٌ مُؤيِّدةٌ.

١٠ ـ جذورٌ عميقةٌ في الأديانِ القديمةِ.

١١ ـ الاعتراف به في المحكمة العليا كدين.

١٢ ـ رؤيةٌ كونيَّةٌ.

١٣ ـ اعترافٌ عامٌّ بوَضْعِهِ[2].

وانتهى إلى أنّ العالمانيّة دِينٌ قائِمٌ بذاتِه مكتمِلُ العناصرِ الذاتيَّة والخارجيَّة للكينونَةِ الدينيَّةِ واقعًا وقانونًا.

---

(١) تيموثي ف. لهاي Timothy F. LaHaye (١٩٢٦م ـ): قسيس إنجيلي أمريكي. له عناية بتفسير النبوءات الكتابية. اشترك مع فالويل في تأسيس «منظمة الأغلبية الأخلاقية». بيعت ملايين النسخ من رواياته. تعتبر سلسلته "*Left Behind*" أشهر مؤلّفاته. الموقع الرسمي: https://timlahaye.com/

(٢) Tim F. LaHaye, *The Battle for the Public Schools*, Old Tappan, N.J.: F.H. Revell Co., 1983, p.71.

وكتبَ اللاهوتيُّ النصرانيُّ كوكس[1] في بيانِ العالمانيَّةِ كمساحةِ تَصَوُّرٍ، فقال إنّها «اسْمٌ لأيديولوجيا، ووجهةُ نَظَرٍ مُغْلَقَة تعمَلُ عملًا مُطابِقًا لِدِيْنٍ جديدٍ»[2].

العالمانية دينٌ، قانونيًّا:

اتّخذ الاعتراف بالعالمانيّة كدينٍ صِبْغَةً قانونيَّةً سنة ١٩٦١م في هامشٍ للمحكمة العُلْيا الأمريكيَّة أشارَتْ فيه إلى أنَّ الأَنْسَنَةَ العالمانيَّةَ دِينٌ من الأديان غير التَّأْلِيهيَّةِ (non-theistic religions)، وهو الرأي نفسه الذي أَبْدَتْهُ في نزاعاتٍ أُخرى سنة ١٩٦٣ و١٩٦٥م[3].

(١) هارفي كوكس Harvey Cox (١٩٢٩م ـ): لاهوتي أمريكي شهير. له اهتمام خاص بتاريخ تطور اللاهوت النصراني. من مؤلفاته:
" *The Secular City* "و" *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* ".

(٢) Harvey Cox, *The Secular City*, London: S.C.M. Press, 1966, p.18.

(٣) Educational Freedom Foundation, *Educational Freedom*, St. Louis, MO: Educational Freedom Foundation, 12/23.

المطلب الخامس

العالمانية دين إلحادي

إنَّ التعريف الشعبيَّ للإلحاد هو إنكارُ الخالِقِ، وهو تعريفٌ مُتَرْجَمٌ عن العبارةِ الإنجليزيّةِ/ الفرنسيّةِ: «أثييزم» (atheism/ athéisme)، المشتقَّة من اليونانيَّةِ حيث يُلحق حرف الهمزة/ أَلْفَا (α) بأوَّلِ الكلمةِ كأداةِ نَفْيٍ. والنَّفْيُ هنا مُنصرِفٌ لوجود الإله، «ثيوس» «Θεός». ولا يكاد يقع في خاطر الإنسان العربيِّ عامَّةً (والغربيِّ) غيرُ هذا المعنى إذا سمع كلمة «إلحاد».

لم تقع كلمةُ «إلحادٍ» في الخطاب الشرعيِّ، قرآنًا وسُنَّةً، على المعنى الضَّيِّقِ السَّابق. وقد خصَّ التُّراثُ الإسلاميُّ عقيدةَ إنكارِ الرَّبِّ الصَّانع بمصطلح «الدَّهريّة» ووَصَمَ أهلَها بالدَّهريِّين، وهم الذين لا يَرَوْنَ وراء الدَّهْرِ شيئًا غير العدَم، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الجاثية: ٢٤]؛ فتعاقُبُ الأيَّام هو الذي سيدفَعُهُمْ إلى القَبْرِ، ثم يُبْلِي جُثَثَهُمْ، ولا شيء بعد ذلك؛ إنّها أَرْحامٌ تُدْفَعُ وأَرْضٌ تَبْلَعُ، وأَيَّامٌ تكرُّ إلى غيرِ غايةٍ.

استعملَ القرآنُ كلمة «أَلْحَدَ» في سياقٍ كاشِفٍ لمجالِهِ الدّلاليِّ في المعتَقَدِ الإسلاميِّ. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠].

قال الشَّيخ الطَّاهر بن عاشور: «والإلحادُ: المَيْلُ عن وسط الشيء إلى جانبه، وإلى هذا المعنى ترجِعُ مُشتقَّاتُه كُلُّها، ولما كان وسط الشيء يُشبَّهُ به الحقُّ والصَّوابَ، استَتْبَعَ ذلك تشبيه العُدول عن الحقّ إلى الباطل بالإلحاد، فأَطْلَقَ الإلحادَ على الكُفْرِ والإفسادِ. . .

ومعنى الإلحاد في أسماء الله جَعْلُهَا مَظْهرًا من مظاهر الكفرِ، وذلك بإنكار تسمِيَتِهِ تعالى بالأسماء الدَّالةِ على صفاتٍ ثابتةٍ له، وهو الأَحَقُّ بكمالِ

مدلولها فإنهم أنكروا الرَّحمٰنَ ـ كما تقدّم ـ وجعلوا تسميتَهُ به في القرآنِ وسيلةً للتَّشنيعِ، ولَـمْزِ النّبيّ ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ بأنه عَدَّدَ الآلهةَ، ولا أَعْظم من هذا البُهتان والجور في الجدال، فحُقَّ بأن يُسمَّى إلحادًا؛ لأَنَّهُ عُدولٌ عن الحقِّ بقصد المكابَرَةِ والحَسَدِ»[1].

واختصر ابنُ القيِّم معنى الإلحاد هنا بقوله: «الإلحادُ في أسمائِه هو العدولُ بها وبحقائقِها ومعانيها عن الحقِّ الثَّابتِ لها»[2].

فالإلحادُ في ما تعلَّقَ بذاتِ الله ـ سبحانه ـ، يكون طِبْقَ الاقتضاء القرآنيّ، بإنكارِ كُلِّ أَمْرٍ أَثْبَتَهُ ـ سُبْحانَهُ ـ لنفسِهِ لَفْظًا أو معنًى أو لُزومًا، وليس هو بقاصِرٍ على إنكار ذات الباري ـ جلّ وعلا ـ. فقد عَرَّضَ القرآنُ في آيةِ الأعرافِ بِمَنْ أَنْكَرَ اسمًا واحِدًا من أسمائِهِ ـ سبحانه ـ «الرَّحمٰن» ـ على ما جاء في أسباب النُّزول ـ، مُثبِتًا لهذا الآبِقِ عن الحقِّ صِفَةَ الإلحادِ؛ فكيف بمن رَدَّ أسماء عددًا وَطَعَنَ في التّوحيدِ الذي هو أَوْجَبُ الواجباتِ على العَبِيد؟!

إنّ العالمانيّة الجزئيّة ذاتُ جوهرٍ إلحاديٍّ بالمعنى القرآنيّ؛ لأنّها تُنْكِرُ جُملةً من أسماء الله وصفاتِه كـ«الحَكَم»، أمّا العالمانيّةُ الشَّاملةُ فهي إمعانٌ في الإلحاد لأنَّها ترفضُ الإقرار بوجودِ اللهَ أصلًا (إلَّا إنْ كان صاحبها أَرسطيَّ التَّصوُّر للرُّبوبيَّة!). إنّ العالمانيَّة الشَّاملة لا ترضى للنصرانيّة بالوجود الباهِتِ بين جدران الكنائس؛ فكيف ترضى بالإسلام الذي يختزنُ أيديولوجيا فاعلةً في حياة الفَرْدِ والجماعة؟! إنّ الفارِقَ الجوهريَّ بين العالمانيّة الشّاملة والعالمانيّة الجزئيّة هو أنّ الأُوْلَى منهما تمحو من الدِّينِ كُلَّ شيءٍ حتَّى أَثَرَهُ في أفرادِ النَّاس في ضمائرهم وخَلواتهم، أمّا الثّانية فتجودُ على الدِّين بِفُسْحَةٍ من المكان الضيِّقِ، على أَلّا يُغادِرَهُ، فإنْ عصى فقد استوْجَبَ المحاسبَةَ والمحاربةَ.

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، د.ت، ٩/١٨٩.

(٢) ابن القيم، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، مكة المكرمة، دار الفوائد، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، ١/٢٩٧.

المطلب السادس

العالمانية دين شركي

ليس في قولنا إنّ العالمانيّة إلحادٌ مناقضةٌ للقول إنّها شِرْكٌ، إذ التَّناقضُ هو «اختلافُ قضيَّتَيْنِ بالإيجاب والسَّلْبِ بحيث يقتضي لذاته صِدْقَ إحداهما وكَذِبَ الأُخرى»[1]. والعالمانيَّةُ مَذْهَبٌ شِرْكِيٌّ من غير وجهِ كونها إلحاديَّةً.

إنّ العالمانيّة الجزئيّة وإن قَبِلَتْ أن يكون للدِّينِ سُلطانٌ جُزْئِيٌّ على النّاس إلَّا أَنَّها تُقرِّرُ حاكميَّةَ أهواءِ النَّاس، فهي مصدرُ الأحكام القانونيّة والعرفيّة، وهو ما أَدانَهُ القرآنُ، وعَدَّهُ من صريح الشِّرْكِ. قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [الشورى: ٢١]. قال ابنُ كثيرٍ: «أي: هم لا يتَّبِعون ما شرعَ اللهُ لكَ من الدِّينِ القويم، بل يتَّبِعون ما شرعَ لهم شياطينُهم من الجنِّ والإنس؛ من تحريم ما حرَّمُوا عليهم من البَحِيرةِ والسَّائبةِ والوَصِيْلَةِ والحامِ، وتحليلِ أَكْلِ المَيْتَةِ والدَّمِ والقِمارِ، إلى نحو ذلك من الضَّلالاتِ والجهالَةِ الباطلةِ التي كانوا قد اخترعوها في جاهليَّتِهِمْ من التَّحليل والتَّحريم، والعباداتِ الباطلةِ، والأقوالِ الفاسدةِ. وقد ثَبَتَ في الصَّحيحِ أنّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: **«رأيتُ عمرَو بن لحي بن قمعة يَجُرُّ قُصْبَهُ في النَّارِ»** لأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَيَّبَ السَّوائِبَ، وكان هذا الرَّجُلُ أحدَ مُلوكِ خُزاعَةَ، وهو أَوَّلُ مَنْ فَعَلَ هذهِ الأشياء، وهو الذي حَمَلَ قريشًا على عبادة الأصنام، ـ لَعَنَهُ الله وقَبَّحَهُ ـ، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْۗ﴾؛ أيْ: لَعُوجِلُوا بالعقوبةِ لولا ما تَقَدَّمَ من الإنظارِ إلى يومِ المَعَادِ ﴿وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾؛

---

(١) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص٥١٥.

أَيْ: شديدٌ موجِعٌ في جهنَّمَ وبئس المصير»[1].

ويقول ابنُ القيِّم في قول أهل النَّار لآلهتِهِمْ: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨]: «ومعلومٌ أنَّهم ما سَوَّوْهُمْ به ـ سبحانه ـ في الخَلْقِ والرِّزْقِ والإماتةِ والإحياءِ والملكِ والقُدرةِ، وإنَّما سَوَّوْهُمْ به في الحُبِّ والتَّألُّهِ والخضوع لهم والتَّذلُّل، وهذا غاية الجهل والظلم، فكيف يُسَوَّى مَنْ خُلِقَ مِنْ ترابٍ بربِّ الأرباب؟ وكيف يُسَوَّى العبيدُ بمالك الرِّقاب؟ وكيف يُسَوَّى الفقير بالذات، الضعيف بالذات، العاجز بالذات، المحتاج بالذات، الذي ليس له من ذاته إلّا العَدَم، بالغنيّ بالذات، القادر بالذات، الذي غِناهُ وقُدْرتُه ومُلْكه وجُوْدُه وإحسانه وعِلْمُه ورحمته وكمالُه المطلق التَّامُّ من لوازِمِ ذاته؟! فأَيُّ ظُلْمٍ أَقْبحُ من هذا؟! وأَيُّ حُكْمٍ أَشَدُّ جَوْرًا منه؟!»[2].

إنّ اتّخاذ آراء البشر شِرْعةً تُبيح للنَّاس أُمورًا وتمنع أخرى، دون مرجعية أعلى من الوَحْي، هو عَيْنُ الشِّرك الذي حذَّرَ منه صاحبُ الرِّسالة وجاء بالبيان العظيم لِنَقْضِه. قال ابن تيمية: «فمَنْ جعل غير الرَّسُولِ تَجِبُ طاعتُه في كلّ ما يأمر به وينهى عنه وإنْ خالف أَمْرَ الله ورسولِه، فقد جعله نِدًّا... وهذا من الشِّرْكِ الذي يُدْخِلُ أصحابَهُ في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ﴾ [البقرة: ١٦٥]»[3].

إنّ إسلامَ قِيادِ التَّحليلِ والتَّحريم لغير الله هو من تربيب الخلق من دون الله، كاتّخاذ الأَحْبار والرُّهْبانِ أربابًا. قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١].

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرون، الجيزة، مؤسسة قرطبة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ١٢/٢٦٦ ـ ٢٦٧.
والقَضْبُ والقُصْبُ: المِعَى (الأمعاء). انظر: المعاجم اللغويّة. مادّة: (ق.ص.ب).

(٢) ابن القيم، الجواب الكافي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، ص١٧٧.

(٣) مجموع الفتاوي ١٠/ ٢٦٧.

وقد يتوهَّمُ الإنسان (المعاصر) الذي ينظُرُ إلى عقائد الوثنيِّين القدماء نظرةً سطحيَّةً، أنّ اتّخاذ الشُّركاء لا بُدَّ أنْ يقترِن باعتقادِ أنّ هذا الذي يُشارك الله ـ سبحانه ـ الألوهيَّةَ، كامِلُ الرُّبوبيَّةِ في الخالِقِيّةِ والتَّقدير، وهو ظَنٌّ خطأ؛ فإنّ القرآن قد نعى على المشركين شِرْكَهُمْ، وأَثْبَتَ مع ذلك أنّهم لا يعتقدون خالقيّةَ غيرِ اللهِ، ولا يُثبِتُون لغيرِهِ سُلطانًا على الكَوْنِ. قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [يونس: ٣٤].

لقد بلغ شِرْكُ العالمانيّة ما لم يبلغه شِرْكُ الجاهليَّةِ الأُوْلى بأهلها، فإنّ العالمانيِّين يفتخرون بأنّ التشريع حقٌّ إنسانيٌّ صرفيٌّ، لا حقَّ لغير البشر فيه، في حين كان عرب الجاهليَّةِ يتحرَّجُون من ذلك، وينسِبُون تشريعاتهم إلى الله لا إلى أنفسهم؛ لعِلْمِهِمْ ألّا أَمْرَ فوق أَمْرِ الله: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨].

كما كان أهلُ الجاهليّة الوثنيّة يُثبِتُون أُصولًا من الإيمان لا يرضاها كثير من العالمانيِّين، فعرَبُ الجاهليّة كانوا يؤمنون بالملائكة: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الفرقان: ٢١]، وبالرُّسُلِ: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وكانوا في حَجِّهم يُلَبُّون بقولهم: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لبّيك لا شريك لك إلَّا شريكًا هو لك تملِكُه وما ملَك». وهم هنا قد أثبتوا لله ـ سبحانه ـ العُلُوَّ، وأنّ الأمر كلّه عائدٌ إليه، وإنْ أَثْبتُوا له الشَّريك، أمّا العالمانيُّون فإنّهم يَنْفُون عُلْوِيَّةَ أَمْرِ الربِّ ـ سبحانه ـ، ويَضَعُون هَوَى الإنسانِ أصلًا في التَّحاكم والنَّقْدِ والأمر؛ فما وافَقَ هوى الإنسان كان حَقًّا ـ ظرفيًّا ـ وما خالَفَهُ رُدَّ على أنّه باطِلٌ مرذولٌ، وليس لحكم اللهِ هنا مجال، أَوَّلًا وآخِرًا. إنّه إهدارٌ صِرْفٌ للأُلُوهيّة، وهو ما لم يَجْرُؤْ عليه عُبّاد الأوثان الذين كانوا يشركون مع الله غيره.

إنّ العالمانيّة ثورةٌ على إنسانيّة الإنسان، وإرغامٌ له على أنْ يَلْتَحِفَ إزارَ الأُلوهيّة، وهي حقيقةٌ قرَّرها لوك فرّي[1] أحد أعلام اللائيكيّة بقوله إنّ «المقدّس يكمن داخل الإنسان نفسه، ولذلك فالأَنْسَنَةُ المتعالية (l'humanisme transcendantal) هي أَنْسَنَةُ الإنسان ـ الإلٰه: إذا لم يكن النّاس بصورةٍ ما آلهةً، فليس بإمكانهم أن يكونوا بشرًا»[2]. وقد عبّر عن هذا التّعالي البشريّ بأنّه «تعالٍ أُفقيٌّ» «transcendence horizontale»؛ إذْ ليس في السَّماء شيءٌ، ولذلك فالإنسان المنتشِرُ أُفقيًّا يتعالى بإقراره لنفسه مقام الألوهيّة بأن يجعل نفسه مصدر الحقيقة.

(١) لوك فرّي Luc Ferry (١٩٥١م ـ): فيلسوف فرنسي، ووزير الشباب. من أعلام اللائيكيين الفرنسيين. من مؤلفاته:

"*Le Nouvel Ordre Ecologique*"و"*L'Homme-Dieu ou le Sens de la Vie*".

(٢) Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* , Grasset, 1996, p.177.

الفصل الرابع

الصُّورة الدّعائية للعالمانيّة

تمهيد.

المبحث الأول: التَّدليس في تعريف العالمانيّة بنفي حقيقتها.

المبحث الثاني: التَّدليس في دفع التّعارض بين الإسلام والعالمانيّة.

تمهيد

تَعَرَّفْنا في الفصول السّابقة إلى أنّ العالمانيّة حقيقة نظريّة وعَمَليّة، وتناولنا موقف الإسلام منها، وبذلك نكون قد أَحَطْنَا بواقع المذْهَبِ دون جِنايةٍ ولا تحريف، معتمدِين صحيحَ التّاريخ، والمعلومَ من الواقع، والمقطوعَ به من شَرْعٍ، وهي أُمورٌ نعتقد أنّها واضحةٌ ولائحةٌ.

لم يُقِرَّ العالمانيُّون العربُ بحقيقة مَذْهبهم ولا بما آلَ إليه العالَمُ على أَيْدِي أَئِمَّتهم ومُعلِّميهم، ولا حتّى بمصادمة دين الإسلام لدينهم، وإنّما اختاروا المجادلةَ في عامَّة ما كشفناه، وعُمْدَتُهم الخِطابُ الحادُّ التَّشهيريُّ، واستعداءُ الأنظمةِ والعوامِّ على مخالفيهم، مُتَّخِذين المجملَ من القول والتَّدلِيس في العَرْضِ مَنْهجًا في المساجَلَةِ، بما يَكشِفُ أنّهم قد فقدوا كُلَّ حُجَّةٍ وبيانٍ لاستنقاذِ دَعْوتهم من نَهْسِ قواطع الحقيقة ولَهْزِها.

والنَّاظر في الدفاعيات الفكريّة للعالمانيِّين العَرَب يَلْحظُ أنّها قائمةٌ على تجميل ما استبان قُبْحُه في العالمانيّة، واستنفاد الوُسْعِ لدَفْعِ ما يبدو من صِدامٍ بين الإسلام ومَذْهبِهم، أو بعبارة أخرى، تحريفِ العالمانيّة بتجميلِها، وتحريف الإسلام بتعطيله.

يقوم المنهجُ التَّجْميليُّ للعالمانيّةِ على انتزاعِها من التّاريخ ومطالبِ الرُّوَّادِ ورسالتهم، وفكِّها عن أُصولها الفلسفيّةِ، وتقديمها كقَدَرٍ تاريخيٍّ حتميٍّ في قراءةٍ علميّةٍ مزعومةٍ لحركة التّاريخ، واختزالها في وعودِها، وعَرْضِها على أنّها أملُ الشُّعوب في الحيلولة دون عَوْدةِ الحُكْمِ الثّيوقراطيّ، وقد يتَّجِهُ التَّحريفُ

إلى منحًى آخرَ بإنكارِ أنْ تكون مساحةُ نشاطِ العالمانيّةِ مُتقاطعةً مع مساحةِ عملِ الدِّين.

وأمّا تحريف الإسلام فبِعَلْمَنَةِ جَوْهَرِه، وإنكارِ مَنْظُومتِه التّشريعيّة جُمْلةً، وبالحديث عن طابعه المدنيّ، أو الزَّعْم أنَّ طهارَتَهُ تتعارض مع السِّياسة وفسادها الطَبَعيّ. وقد يتَّجِهُ العالمانيُّون للنُّصوص فيردُّون دلالَتَها على الحكم الإلٰهيّ لأنّ فَهْمها بشريٌّ محضٌ، أو يردّون إلزاميّتها لأنّها لواقِعٍ غير واقِعِنا.

وسنتناوَلُ هذه الدَّعاوى بالعَرْض والنَّقْد في ما يأتي من الحديث لِنُدْرِكَ تهافُتَ تلبيساتِ العالمانيِّين ونزداد بصيرةً بحقيقة مذهبهم.

المبحث الأول

التدليس في تعريف العالمانية بنفي حقيقتها

لمَّا تمكّن العالمانيُّون من السُّلطان السِّياسي في العالم العربيِّ، ودانت لهم الأرضُ، حاولوا باستخدام آلَتَهُم الإعلاميّة الجبّارة أن يُروِّجوا لدَعَاوَى تجميليَّة للعالمانيّة حتّى تَجِدَ لها في عقائد النّاس وقِيَمِهم مَحلًّا سهلًا تُنِيخُ فيه. وقد سلكُوا في ذلك طُرُقًا متفنِّنةً يأتيك بيانها.

المطلب الأول

الجِدال في الأصل اللُّغويِّ لكلمة عالمانيّة

جَنَحَ بعض العالمانيِّين العربُ ـ كفؤاد زكريا[1] ـ إلى تَسْفِيهِ المبحث اللُّغويِّ في اصطلاح العالمانيَّةِ بدعوى أنّه حَيْدةٌ عن أصلِ النّقاش، وخروجٌ عن محلِّ النِّزاعِ في تعريف حقيقةِ العالمانيَّة حَدًّا أو رسمًا، وتقويمها؛ وكأنَّ المصطلحَ باعتباره بِنْية لغويّة ليس إلّا أثرًا أُحْفُوريًّا عديم الصلة بدلالة اللَّفظ!

إنّ جَذْرَ مصطلح «عالمانيّة» في اللاتينيّة التي يعود إليها الاصطلاح الإنجليزي، والسريانيّة التي يعود إليها الاصطلاح في صورته العربيّة، هو سبيلنا الأوّل إلى النَّفاذ إلى حقيقة المعنى في المعاجم السّياسيّة المعاصرة.

إنّ الاستقراء التّاريخي لِفَوَرَانِ الفِكْرِ وتَصَادُمِ المذاهب كاشِفٌ أنّ الصِّراعات الفكريّة بين الرُّؤى والنّظريات المتعارِضة ليست قاصرةً على النّاحية المفاهيميّة، وإنّما للخلافِ في النَّحْتِ الاصطلاحيُّ أثرٌ كبيرٌ في تشكيل هذا الصِّراع وتوجيهِه، وذلك أنّ الاصطلاح كثيرًا ما يكون صياغةً غير مُحايِدةٍ يُقْصَدُ منها توجيهُ الظِّلِّ المفاهيميّ لِلَّفْظِ نحو وِجْهةٍ معيّنةٍ مخزونةٍ بدلالاتٍ تسويقيّةٍ لدعاوى وأهدافٍ مخصوصةٍ، وأحيانًا لِتَنْفِيَ عن اللَّفظِ معانيَ وأفكارًا تُعْتَبَرُ في جوٍّ ثقافيٍّ وفكريٍّ ما مَصْدَرًا لِلذَّمِّ أو التُّهْمَةِ المستنكرة.

وقد ظهر التَّجميلُ المصطلحيّ للعالمانيّة في سَعْيِ أنصارِها إلى تحلِيَتِها بما تَسْتَهْوِيْهِ الأسماع، فقد شاع إثباتُ إطلاقِ مصطلح «عِلمانيّة» ـ بكسر العين ـ للدّلالة على المنظومة التي نحن بصدد تناول أَمْرِها مع أنّه ليس بين هذا المصطلح والعِلْمِ اتِّصالٌ اشتقاقِيٌّ.

---

(١) فؤاد زكريا (١٩٢٧ ـ ٢٠١٠م): أحد رؤوس العالمانية في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين. أستاذ الفلسفة في جامعة عين شمس وجامعة الكويت. من مؤلفاته «خطاب إلى العقل العربي»، و«الصحوة الإسلامية في ميزان العقل».

ليس لهذا الانحرافِ اللفظيِّ أدْنى مُسوّغ من مَحْضَنٍ تاريخيٍّ أو حَقْلٍ لُغويٍّ؛ إذ الكلمةُ لم تَتَّصِلْ يومًا في اشتقاقها الأعجميِّ بالعِلم الماديِّ، كما أنَّ دخولها اللِّسانَ العربيَّ لم يَتَّصِل يومًا بمعنى العِلم كما سَبَقَ بيانُه.

لا شكَّ أنَّ لِكلمةِ «عِلْم» بَرِيْقَها وجاذبيَّتها وإيحاءاتها التي تَبُثُّ في رَوْعِ السَّامع أنّ هذا المذهب خَصْمٌ لِلْجَهْلِ والخرافة؛ إذ العلم في التُّراث الإسلاميِّ هو «إدراك الشَّيء على ما هو عليه إدراكًا جازمًا»[1]، وهو في معناه الشَّعبيِّ معرفةُ القوانين الطَّبيعيَّةِ على الوَجْه الصَّحيح.

نجحَ فريقٌ من العالمانيِّين العرب في صياغةِ اسمِ المذهب صياغةً تُوحِي أنّه مُشتقٌّ من العِلْم بكسر عينه وحذف الألف التالية لها، ثم إنّهم كتبُوا في تفسير المصطلح ما يوحي أنّه مولود من رحم العِلم ومُتّصِلٌ به اتِّصالًا حميميًّا لا ينفكّ[2].

إنّ الرَّبط الاشتقاقيّ بين العالمانيّة والعِلْمِ باطِلٌ لأنّه يُخالِفُ المعلوم إتيمولوجيًّا من تاريخ الاصطلاح؛ لكنّ ذلك لا يمنع من الرّبط بينهما من النّاحية المعرفيّة التي تضبِطُ حدودَ الإدراك وآليَّة التّقويم، فالعلمانيُّ ـ بكسر العين ـ «هو مَنْ يتَخِذُ من المعرفة العَمَليّة ـ كما هي ممثّلةٌ في العلوم الطبيعية بخاصّة ـ نموذجًا لِكُلِّ أنواع المعرفة، إنّه يتبنّى وجهة النَّظَرِ الوضعيَّة، ممّا يعني عدم اعترافِه بإمكان المعرفة الخَلْقِيَّةِ أو الدينيَّة أو الميتافيزيقيَّة؛ لأنّ القضيَّة المزعومة لأيٍّ منها لا يمكن إخضاعها ـ حتّى من حيث المبدأ ـ لمعايير العِلْم»[3].

وقد ذهب فريقٌ من العالمانيِّين إلى أنّ العالمانيّة تعود إلى العالَم لا العِلْم، غير أنَّهم ما لَبِثُوا أنْ انحرفوا بقراءاتهم النَّقديّة إلى الزَّعم أنّ العالمانيّة ليست حَرْبًا على الدِّين. ومِنْ هؤلاء زكي نجيب محمود[4] في مقالِهِ المثير في

---

(١) محمد بن صالح العثيمين، الأصول من علم الأصول، الإسكندرية، دار الإيمان، ٢٠٠١، ص١١.

(٢) تابَعَ بعض الكتّاب المسلمين العالمانيين العرب دعواهم في ما يتعلق بالشكل الاصطلاحي!

(٣) عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، بيروت: دار ساقي، ١٩٩٨م، ط٢، ص٣٨.

(٤) زكي نجيب محمود (١٩٠٥ ـ ١٩٩٣م): فيلسوف مصري. عمل أستاذًا للفلسفة أكثر من نصف قرن في =

حِيْنِهِ: «عين ـ فتحة ـ عا»، حيث زعم، بيانًا لنشأة العالمانيّة، أنّ رجال الدِّين في أوروبا كانوا قد اتَّخذُوا الرَّهْبَنَةَ والانفصال عن الدُّنيا منهجَ حياةٍ، وقد كانوا في ذلك قدواتٍ عند عامّة النّاس، فلمّا جاء «عصر النَّهضة» انطلق «المتنوّرون» إلى العالم لاستكشافه رافِضِين الانعزالَ عنه في الصَّوامع والكُهُوف؛ فكانت «العلمانيَّة»![1] وانتهى في مقاله إلى أنّ العالمانيّة مُسلِمةٌ بالفِطْرة لأنّها ليست غير الدَّعوة لهجر الصَّوامع والسَّعْي في الأرض، ومَنْ يرمونها من «المتديّنين» بسِهامِهِمْ ـ كما قال ـ لا يفقهون مِنْ أمْرِ حقيقتها شيئًا.

ليست العالمانيّة بتلك الصُّورة المشرقةِ بِبَهْجةِ العَقْل والحريّة، وإنّما هي أَسْرٌ لِلعَقْلِ والرُّوح معًا؛ فقد أَسَرَت الإنسان في قَفَصَيْنِ، قَفَص العالَم، وقَفَص العِلْم، فأمّا القفصُ الأوَّلُ فهو قفصٌ يُحاصِرُ المجال البصريَّ التَّدَبُّريَّ للإنسان، فلا يَنْظُرُ وراءه بحثًا عن «الحقيقة» و«المنفعة»، وعند حدوده تنتهي محاولات تحقيق الرَّفاهة الإنسانيّة، ويمثّل القفصُ الثّاني آليَّةَ السَّعْيِ إلى «الحقيقة» و«المنفعة» ضمن قفص العالَم.

وهو مذهبٌ يُعْمِي إدراك الإنسان إلّا عن عالمِ الظَّواهر، فلا معرفةَ

= الجامعات المصرية، وعمل أستاذًا بالجامعات الأمريكية، وتولّى رئاسة تحرير مجلة «الفكر المعاصر». من مؤلفاته: «خرافة الميتافيزيقا»، و«برتراند رسل».
محمد خير رمضان يوسف، تتمة الأعلام للزركلي، بيروت، دار ابن حزم، ط٢، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م، ١/ ١٩٢ ـ ١٩٣).

(١) «... ولما كان الغَضُّ من الدُّنيا وقيمتها ينتهي بالضرورة إلى إهمالها إهمالًا يخفُّ به وَزْنُها في أَعْيُنِ النّاس، وبالتالي تقلّ الرغبة فيما يؤدّي إلى الارتقاء بشؤون الحياة فيها، فلا يكون عِلْمٌ ولا يكون عَمَلٌ ـ إذا جاز لنا مثل هذا التّعميم الجارف ـ فكان من أبرز ما تميَّزَتْ به النّهضة الأوربيّة، التي نفَرَتْ لتقضي على هذا الوخم كلِّهِ، أنْ هَبَّ الناس وكأنهم أرادوا أن يَعُبُّوا الحياة النّابضة في أجوافهم عَبًّا، لم يتركوا طريقًا للمغامرة إلّا سلكوه في نشاط مَحْمُوم، فمنهم من أَقْلَعَ بالسُّفن في بحار الظُّلُمات ليكشف عنها ظلماتها، ومنهم من احترق آفاق الأرض اليابسة التي كانت تتناثر إلى مسامعهم أخبارُها دون أنْ يَرَوْهَا، وكأنها أرضٌ يراها النّائمون في أحلامهم، ومنهم العلماء الذين اتّجهوا بأبصارهم نحو السَّماء يتعقَّبُون أجرامها [...] فتتج عن هذا كلّه بَعْثٌ هو الذي خلق لهم أوروبا الحديثة كما نعرفها، ومن هنا ارتفعت صيحة «العلمانية» كأنّها تقول: عليكم بهذا العالم: عليكم بهذا العالم: لا تُهمِلُوه».
زكي نجيب محمود، عن الحريّة أتحدّث، مقال: عين ـ فتحة ـ عا، القاهرة، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٩م، ص١٨٧.

مطلوبةً وممكنةً غير معرفة ظاهرِ الأشياء، كما أقرَّ بذلك كونت. وفي أمثالِ هؤلاء قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ۝٧﴾ [الروم: ٧]. إنّهم ينطلقون من الظّاهر إلى الظّاهر، في حين ينطلِقُ التصوُّر الإسلاميُّ بالعقل المسلم إلى ما وراء الظّاهر بإمعان النّظر والسّعي في الظّاهر ذاته. قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ۝٨ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ ۖ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ۝٩﴾ [الروم: ٨، ٩].

اختار فريقٌ ثالثٌ من العالمانيّين أن يذهب بالبحث مجرًى آخرَ، إذ قال محمد عابد الجابري: «وفي رأيي إنّه من الواجب استبعادُ شِعار العلمانيّة من قاموس الفِكْرِ العربيّ وتعويضه بشعارَيْ الدّيمقراطية والعقلانيّة. فهما اللّذان يُعبّران تعبيرًا مطابقًا عن حاجات المجتمع العربيّ: الديمقراطيّةُ تعني حِفْظَ الحُقُوق، حقوق الأفرادِ والجماعات، والعقلانيّة تعني الصُّدور في الممارسة السّياسيّة عن العقل ومعاييره المنطقيّة والأخلاقيّةِ وليس عن الهوى والتَّعصُّب وتقلُّبات المِزاج... إنّه لا الديمقراطيّةُ ولا العقلانيّةُ تُعْنَيَانِ بصورة من الصور استبعاد الإسلام»[1].

ينفر هذا الفريق من مصطلح «العلمانيّة» بزعم أنه مستورَدٌ من الغرب وغريبٌ عن تراثنا، لكنّه في الآن نفسه يرضى بمضمون العالمانيّة وأُصولها وإنْ حاول ـ عبثًا ـ أن يجد لها في التّراث الإسلاميّ جُذورًا. وهو موقفٌ يكشِفُ إدراك العالمانيّين العرب حساسيّة الأُمّة من الدَّخيل الوافد؛ فكان من الضروريّ أنْ يُوهَم النَّاسُ أنّ الصّراع ليس إلَّا على المسمَّيات، في حين أنّ حقيقة المذهب كامِنةٌ في تاريخنا الأصيل!

(١) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠م، ص٣٩ ـ ٤٠.

إنّ معرفتنا الواعية بتاريخ مصطلح العالمانيّة وجذوره وخلفيّاته وظلاله حتميّةٌ منهجيّةٌ للكَشْفِ عن مُنافَرةِ هذا المذهب للإسلام، وهي مِجنٌّ يقي القارئ دَسِيسةَ المدلِّسِين الذين يبحثون عن ثَغَراتٍ في وَعْيِنا لإلباس الشِّرْكِ والإلحادِ جِلْباب الإيمانِ.

المطلب الثاني

فصل العالمانية عن أصولها الفلسفية

خلص التَّيَّارُ العالمانيّ، بعد تجربته الطَّويلة في البلاد العربيّة، إلى أنَّ مُصادمةَ عقائدِ الناس بردّ الإسلام جُمْلَةً ردًّا مُباشِرًا، من شأنه أنْ يُطيل الشُّقَّةَ على مشروع فَصْلِ المسلمين عن دِيْنِهم؛ إذ هو يستثير أسبابَ الممانعةِ والمدافَعَةِ في خلايا الأمّة النَّائمة، ولذلك اتَّجه عامَّةُ العالمانيّين إلى التَّعْمِيةِ على الأصول الفلسفيّة للعالمانيّة وما اتّصل بها من رؤيةٍ للكون والإنسان والحياة.

وقد اختاروا لذلك عَرْضَ العالمانيّة على أنها منهج عمليّ لا عُمقَ له في الرُّؤى الأيديولوجيّة، فهي ـ في زعمهم ـ لا تجاوِزُ كَوْنَها معالَجةً براجماتيّة لمشكلاتٍ حادثةٍ بما يُحقِّقُ النَّفْعَ للمجتمع والدَّولة. فالعالمانيّة تحمي رغائب الشَّعب وطموحاتِه في الحريّة والكرامة والعدالةِ دون أن يُربط ذلك بتصوّرٍ دهريٍّ أو أرسطيٍّ للرُّبوبيّةِ يكتفي فيه الإلٰهُ بعالَمِهِ العُلْوِيّ المتنائي عن الأرض وهُمُومِها.

آلَ العَرْضُ العَمَليُّ للعالمانيّة عند العامَّةِ إلى صياغةِ صورةٍ ذهنيّةٍ بريئة لها؛ حتى قال عادل ضاهر ـ أحدُ أبرزِ مُنظّري العالمانيّة العربيّة[1] في عبارةٍ غاضبةٍ ناقِمةٍ ـ: «إنّ الفَهْمَ السَّائِدَ للعلمانيّة في أَوْساطِنا المثقَّفة وغير المثقَّفة، المؤمنةِ بالعلمانيّة والمناهضة لها، هو فَهْمٌ سطحيٌّ جدًّا يقومُ على تعريف العلمانيّة بالأغراض التي استهدفَتْ تحقيقها الحركاتُ العلمانيَّةُ في الغَرْبِ. إنَّهُ لا يَنْظُرُ إلى العلمانيَّةِ من منظور كونها، في المقام الأوَّلِ، مَوْقِفًا من الإنسان

---

(١) عادل ضاهر (١٩٣٩م ـ): كاتب سوري. دكتوراه في الفلسفة من جامعة نيويورك. يرأس تحرير مجلة «الفلسفة العربية». من مؤلفاته: «الفلسفة والسياسة»، و«الأخلاق والعقل».

والقِيَمِ والدِّيْنِ ولا من مَنْظُور كونها موقِفًا إبستمولوجيًا ـ أَيْ: موقِفًا من طبيعة المعرفة العمليّة ومن طبيعة علاقتها بالمعرفة الدينيّة ـ»[1].

وقد رَصَدَ عادل ضاهر مَظْهرًا من أهمِّ مظاهر التَّلْبِيس في الدَّعوة العالمانيَّةِ، وهو السَّعْيُ الحثيثُ من قِبَلِ الكثير من المفكِّرين العالمانيّين لدَعْمِ موقِفِهم عن طريق اللُّجوء الى «الإسلام نفسِهِ إلى القرآن والسُّنَّةِ ـ غير مدرِكين أنَّهم إنما يُقدِّمُون بهذا أكبر التَّنارلات للحركات المناوِئة للعلمانيّة وأنهم ـ وهذا هو الأخطر ـ إنما يُناقِضون أنفسهم أَيَّما تناقضٍ فبينما يجعلون النَّصَّ الدِّينيَّ مَرْجِعَهُم الأخيرَ في مجال دفاعهم عن علمانيَّتِهم، نجد العلمانيَّةَ قائمةً أوَّلًا على مبدأ أسبقِيَّةِ العَقْلِ على النَّصِّ»[2].

كان ضاهِرُ أَكْثَرَ العالمانيّين جُرْأَةً في إعلان أنّ «العلمانيّة... هي موقِفٌ شامِلٌ ومتماسِكٌ من طبيعة الدِّين وطبيعة العَقْلِ وطبيعة القِيَمِ وطبيعة السّياسة... إنَّ الفَصْلَ بين السُّلطة الزَّمنيَّة والسُّلطةِ الدينيَّة، أو بين المؤسَّسة السّياسيّة والمؤسَّسة الدينيّة يقوم أو ينبغي أن يقوم ... على فَصْلٍ من نوعٍ أعمقَ، أيْ على فَصْلٍ إبستمولوجيّ ومنطقيٍّ بين الدِّين والسّياسة»[3].

وعلى الرغم من صِدْقِ تصوير ضاهر، وحِرْصِه على الدقّة في رَسْمِ الجزء الأعمق للمبدأ العالمانيّ ـ هذا المبدأ الذي تَضُخُّ شرايينُه التصوّرات الكليّة المشكّلة للحلول العمليّة المطروحة على يد المفكّرين العالمانيّين ـ إلّا أنّ جمهور العالمانيّين يُصِرُّ على إخفاء الخلفيّة المؤَدْلَجَةِ للخِطاب العالمانيّ الشّعبي بالتأكيد على أنّ العالمانيّة ليس لها موقِفٌ سلبيٌّ من الدِّين، بل هي تُجِلُّه وتُعظِّمُهُ، إلّا أنّها تَطْرَحُ حُلُولًا عَمَلِيَّةً ناجعَةً لمشكلاتٍ حَيَّةٍ.

يحاوِلُ هذا الفريقُ أنْ يَنْأَى بنفسه عن الصَّراحة، بل ويرتقي في فِعْلِهِ التَّدليسيّ بالقول: إنَّهُ يمثّلُ الحَلَّ الوَسَطِيَّ بين تَطَرُّفَيْنِ؛ «اتّجاهٍ يَعتبِرُ أنّ

---

(١) عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص٩.

(٢) المصدر السابق، ص٥.

(٣) المصدر السابق، ص٦، ٩ ـ ١٠.

العلمانيّة نزعةٌ إلحادِيّةٌ تسعى إلى تهميش الدِّين وتَنْحِيَتِهِ عن التّنظيم الاجتماعيّ والسّياسيّ وفرْضِ نظامٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ ماديٍّ معادٍ لعقيدة المجتمعِ والأمّة ومفصولٍ عن مصادرهما الرُّوحيّة والثقافيّة. . واتِّجاهٍ عقائديٍّ أيديولوجيٍّ ينطلِقُ من أنَّ العلمانيّة تُعبِّرُ عن فلسفةٍ معادِيةٍ للدِّين ومقدَّساتِه ورُموزِه. . في حين أنّ هناك اتِّجاهًا أكثرَ عِلْميَّةً وموضوعيَّةً ينظرُ إلى العلمانيّة في سياقها التاريخيّ والثقافيّ الغربيّ، ولا يصدر في تحديد موقفه منها عن أيّ مسبقات عقائديّة أو أيديولوجيّة»[1].

إنّ إنكار الخلفيّة الإلحاديّة للعالمانيّة خيانةٌ للحقيقة وخيانةٌ للعالمانيّة التي لم تَظْهَرْ إلّا لتقليصِ الدِّيْنِ أو إلغائِه. إنّ نظرةً شموليّةً كالتي تُقدِّمها العالمانيّة في الكشف عن «الحقيقة» و«المنفعة» لا يمكن أن تنفكَّ عن اتِّصالٍ عميقٍ بتصوّرٍ كُلّي ينافِسُ الدِّين في طرحه الكوني، فالعَلْمَنَةُ ـ كما يقول أركون ـ هي: «موقِفٌ للرُّوح وهي تُناضِلُ من أجل **امتلاكِ الحقيقة**»[2]، وهي مسؤولةٌ عن تحقيق المعرفة الصّحيحة بالواقع، وإذاعة هذه المعرفة بين الناس[3]. وإذا كانت هي كذلك، فماذا أَبقَتْ لِلدِّين بعدما استأْثَرَتْ بِكَشْفِ الحقيقة بكليّتها ونَفْخِها في عقول الناس وأَفئِدَتهم؟!

وهنا يجب أنْ نُقِرَّ أنّه رغم فسادِ التَّصوير اللاعقائديّ للعالمانيّة وبُطلانِه ابتداءً من النّاحية النظريّة، إلّا أنّ هذه الخدعة التّسويقيّة قد استطاعت أنْ تَبْسُطَ سُلطانها على الوَعْيِ الجمعيّ للبلاد العربيّة كافّة، وأَوْضَحُ ما يتجلَّى ذلك في سُوقِ الانتخابات حيث لا يرى العامّةُ من المسلمين في العالمانيّة ـ باستثناء الماركسية؛ للتّاريخ الدّهريّ للمذهب ـ حربًا على الدِّين ونقضًا لأُصولِه، وإنّما الأمر عندهم لا يعدو أن يكون صراعَ حُلولٍ عمليّةٍ لا تتقاطعُ مع الإسلام تَصَادُميًّا.

---

(١) عبد السلام محمد طويل، إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر، جريدة الأهرام، ٣/٥/٢٠١٢م.

(٢) محمد أركون، العلمنة والدين، تعريب: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، ص١٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٠ ـ ١١.

المطلب الثالث

العالمانيّة نتاج حَتْميٌّ للتَّحديث

تُقَدَّمُ العالمانيّةُ في الأطروحات التنظيريّةِ لبعض أَعْلامِها على أنّها قراءةٌ عِلْميَّةٌ للتّاريخ والمجتمع أكثرَ منها نزعةً إصلاحيّةً تطويريّةً، وهي نظرةٌ تقع في سياق فلسفاتِ قراءةِ التّاريخ السّائدةِ في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين حيث الوَعْيُ البشريُّ يتحرَّكُ خطيًّا إلى أعلى؛ فلِلتّاريخ البشريّ قفزاتٌ متصاعِدةٌ بَعْدَ كُلِّ مرّةٍ يفكُّ فيها الإنسانُ قيودًا تُكبِّلُ رِجْلَيْهِ، وأَعْظَمُها قيود الجَهْلِ المعرفيِّ، والتَّرْكِيبةُ الاجتماعيَّةُ البدائيَّة، والعُرْفُ الموروثُ الجامد.

يَزْعُمُ العالمانيُّون في هذا السّياق أنّ عَلْمَنَةَ المجتمع لا بُدَّ أنْ تتواكَبَ مع تحديثِه؛ إذ إنَّ عَقْلَنَةَ وعيِ الإنسان وما يُحدِثُه ذلك من تغييرِ بنى المجتمعِ وإعادةِ صياغةِ العلاقاتِ الدّاخليَّةِ فيه تنقُلُ المجتمعَ بانسيابيّة إلى وجودٍ عالمانيّ جديدٍ، فَمَعَ تَمَدُّدِ الوجودِ الحضريِّ والخيار التَّصنيعيِّ مكان الزّراعيّ، وانتشار التّعليم؛ تتقلّص اطّرادًا مساحة الحضور الدينيّ وتضعُفُ قُدْرتُه على التّأثير والتّوجيه، ليتحوّل التديُّن إلى شأنٍ فرديّ[1]. إنّ الحداثة القاطعة مع الخرافة وعالم السِّحْرِ لا بُدَّ أن تقترن بالعالمانيّة التي تنتقل بالمجتمع من الوعي الأُسطوريِّ إلى تقديس العقْلِ.

وقد كان فيبر من أصرح المفكّرين الذين أعلنوا «عَجْزَ الدِّين ـ مهما كانت درجةُ عَقْلَنَتِهِ وتماسُكِهِ الدّاخليِّ ـ عن مقاومة ضغوطِ الواقِعِ الحديث ومغرياته، بل إنه [فيبر] يرى أنّ الدّين كلّما نزع أكثر نحو العَقْلَنَةِ، ازدادت علاقته بالعالم الخارجي توتُّرًا، ومن ثمّ تتّسع الهوّة بينه وبين عالم مادي

(١) Anna Elisabetta Galeotti, "Secolarismo e Oltre," in *Religione e Politica Nella Società Post-Secolare,* a cura di Alessandro Ferrara, Roma: Meltemi, 2009, pp.81-82.

مغموس بروح الصراع والمنافسة العمياء لا يقيم وزنًا للمشاعر الدينيّة والأخلاقيّة.

وبالتوازي مع ذلك، فكلُّما اتَّسَعَتْ مظاهرُ التَّرشيد والعَقْلَنَةِ في بنى الواقع الاقتصاديّ والاجتماعيّ، انفكّتْ هذه الأخيرة عن الموجّهات الدينيّة والغايات الأخلاقيّة. وعَلَيْهِ؛ فإنّ فيبر يُشدِّدُ في مواضعَ مختلفةٍ من أعمالِهِ على أنّه يتعذَّرُ التَّعايُشُ بين المسَلَّماتِ الدينيّة القائمة على معاني الزُّهديَّةِ وصفاء المحبّة والأخوَّة وبين النّظام الرأسماليّ الحديث القائم على روح الصِّراع والاستئثار»[1].

تتدرَّعُ هذه النَّظرةُ بالإحصائيَّات التي تُقرِّرُ نِسَبها أَنْ تمدُّدَ النَّمط الحضريِّ التَّصنيعِيِّ قد واكَبَهُ تقلُّصُ عدد رُوَّاد الكنائس في الغرب، وهي عمليَّةُ تحليلٍ سطحيَّة للحيويَّة الدينيَّة؛ إذْ إنّ نِسَبَ زيارةِ دور العِبادة في الغرب لا تُقدِّمُ صورةً حقيقيَّةً لواقِعِ التَّديُّن؛ لأنَّ التديُّن قد تحوَّل في كثير من الأحيان إلى نشاطٍ غير مؤسَّسِيّ، كما أنّ الكثير من الأحداث الأخيرةِ الكبيرةِ والعارضةِ قد أبانَتْ عن اهتمامٍ عميقٍ بالشَّأن الدينيِّ، ومن ذلك الاستقبالُ الصَّادِمُ في الغرب لرواية «شفرة دافنشي»[2] التي حاول صاحِبُها تقديم قراءةٍ جديدةٍ ومثيرةٍ لقصَّةِ المسيح، فقد بِيْعَتْ من الرّواية ملايينُ النُّسخِ، ووَجَدَ الفيلم المجسّد للرّواية إقبالًا هائلًا، وكان موضوع رسالة المسيح محلّ جدل غير متوقّع في حديث العامّة والخاصّة، وفي عامّة الدَّوائر الثقافيّة.

إنّ تطوّر المناهج التحليليّة وانكشاف مدفوناتٍ في الوعي الديني نتيجةَ

---

(١) رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية، ص٨٧.

(٢) رواية «شفرة دافنشي» "*The Da Vinci Code*" (٢٠٠٣م): رواية تشويق بوليسية للكاتب الأمريكي دان براون. زعم فيها كاتبها أنّ المسيح قد تزوّج إحدى تلميذاته، وقد حكم بعض نسله فرنسا مدة من الزمن، ناسبًا ذلك إلى التاريخ الصحيح. وقد نالت الرواية اهتمامًا كبيرًا من القرّاء حتّى إنّه بيعت منها ٨٠ مليون نسخة إلى سنة ٢٠٠٩م، وتُرجِمت إلى ٤٤ لغة مع أنّ مؤلّفها غير متخصّص في الدراسات الدينيّة، كما أنّها قائمة على ادّعاءات غير موثّقة بأدلّة تاريخيّة معتبرة. صدر عدد من الكتب في الردّ على ادّعاءات الرواية، من أهمها:

"*Truth and Fiction in the Da Vinci Code*" و."*Breaking the Da Vinci code*"

الأحداث السياسيّة العالميّة المتتالية أَلْزَمَا عددًا من المفكّرين الغربيّين ممّن كانوا يُؤصِّلُون لتلازُمِ العَلْمَنَةِ مع التَّحديثِ إلى الانقلاب على مذهبهم، وأهمُّهم برجر الذي انتهى به القول إلى إنكار هذا التَّلازم بعد أن ارتفع المدُّ الدينيُّ على نقيض ما كان متوقّعًا[١].

وقد نبَّهَ كزنوفا إلى أربعة تطوُّراتٍ اجتماعيَّةٍ حدثَتْ من العقد السَّابع من القرن الماضي إلى بداية العقد التالي له قضت على دعوى انحسار الدّين ضمن الدائرة الخاصّة، أو ما يعرف بالخَصْخَصَة، وهي الثّورة الإيرانية، والتحالُفُ الكاثوليكيّ الذي نشط ضدّ الاتحاد السُّوفياتي في بولندا، وظهور الأُصوليّة البروتستانيّة مرّة أخرى في الولايات المتحدة الأمريكيّة، وإعادة انبثاق الكاثوليكيّة مرّة جديدة في أمريكا اللاتينيّة[٢].

لم تُلْغِ الحَدَاثَةُ الدِّيْنَ، كما أنّ العالمانيّة في فَجْرِ ما بعد الحداثة ـ كما يقول دافيد مارتن ـ قد أصبحت خيارًا من الخيارات المطروحة وليست معيارًا أو «عينًا من السماء» تُحاكِمُ مَنْ تحتها[٣].

وكشف عالم الاجتماع الأمريكي روبرت بلاه[٤] عن الحقيقة الكبرى التي تحسم هذا النِّزاع حول تلازم تحديث الوجود الماديِّ للإنسان ونهاية الدِّين، قائلًا إنّ الادِّعاءُ أنّ انهيار الدّين سيكون نتيجة التَّطوُّر العلميّ والتقنيّ ليس إلّا خُرافة، إذ إنّ الرُّموز الدينيّة هي الواسطة التي يصل الناس بها بين أنفسهم وبين أوضاعهم الوجوديّة[٥]. أو بعبارة أخرى:

---

(١) Berger, "The Desecularization of the World," p.6.

(٢) José Casanova, *Public Religions in the Modern World,* Chicago: University of Chicago Press, 1994, p.3.

(٣) Hunter Baker, *The End of Secularism,* p.108.

(٤) روبرت بلاه Robert Bellah (١٩٢٧ ـ ٢٠١٣م): أستاذ علم الاجتماع في جامعة بركلي. أثّرت مؤلّفاته مثل: "*Beyond Belief*" و"*The Broken Covenant*" في تشكيل علم الاجتماع في آخر القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين. حصل على جائزة "National Humanities Medal" من الرئيس الأمريكي كلنتون سنة ٢٠٠٠م. صفحته الرسمية:
www.robertbellah.com.

(٥) See, Robert Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post - Traditionalist World,* New York, Harper & Row, 1970.

الدِّيْنُ[1] هو الأداة الوحيدة القادرة على الإجابة عن الأسئلة الوجوديّة الكبرى للإنسان، فهو الذي يحدّد موقع الفرد من خريطة الوجود وتاريخه وغايته، وهو وَحْدَهُ القادر على تقديم العزاء المفْعَم بالأمل للإنسان أمام نكبات الدُّنيا وضرباتها الموجِعة، وليس للعِلْم أنْ يَلِجَ هذا الباب لأنه أسيرُ عالم الفيزيقا، ورهينُ لغة المادّة الوطيئة، ولذلك فإنَّ تَحَضُّرَ الإنسان وما يلزم من ذلك من تغيّر التركيبة الأُسَرِيَّةِ والسَّكَنِيَّةِ والعُمَّاليَّةِ والاستهلاكيَّةِ والقِيَميَّةِ لا يمكن أن يصنع سدًّا بين الإنسان والأسئلة الكونيَّة الكبرى لأن هذه الأسئلة ـ ببساطة ـ تنْبُع من داخلِه ولا تَرِدُ عليه من الخارج. إنّ الإنسان كائنٌ متديّنٌ لأنّه كائِنٌ مُفكِّر، ولذلك ذهب بعض الكُتَّاب إلى تسمية ما يُعرف عند الأنثروبولوجيين بـ«Homo sapiens»؛ أي: الإنسان العاقل بـ«Homo religiosus»؛ أي: الإنسان المتديّن لأنّ تَدَيُّنَهُ الواعي يميزه تمييزًا أكبر من عَقْلِهِ عن بقيّة الكائنات.

(١) طبعًا عندما نتحدّث عن «الدين» في مثل هذه السياقات في هذا الكتاب فإننا نقصد «الدين» بمعناه الكلاسيكي أو الشعبي ولا نقصد الدين بمعناه الذي وضحناه سابقًا.

المطلب الرابع

تعريف العالمانية بالمنتقى من آثارها

إنّ طبيعة الانتقاء في الإسفار عن ماهيَّة المذهب تنفي عن التعريف موضوعيَّتَهُ، وتُخرِج المعرِّف من مقام المستكشِف إلى مقام الحاكِم، في حين أنّ الحُكم لا بُدَّ أن يَعْقُبَ التعريف لا أنْ يحِلَّ محلَّه في ظهورٍ أو خفاءٍ.

إنّ القصور الأكبر في التَّعريف الانتقائيّ يَبرُز في عددٍ من الأمور، أهمّها:

١ ـ هذا التّعريف لا يحيط بماهيّة المذهب، وإنّما يُلغي منه بعضَهُ أو جُلَّه أو جوهره.

٢ ـ هذه الآثار قد تكون مشترَكةً بين مذاهبَ متخالفةٍ، وربّما متنافسةٍ.

٣ ـ قد يكون الاتِّصال السَّببيُّ بين المذهب والآثار التي عُرِّف بها، محلَّ نَظَرٍ، كأنْ تكون هذه الآثار مجرّد دعوى دعائيّة لا حقيقة لها في واقع المذهب نظريًّا أو عمليًّا.

الآفاتُ الثّلاثُ السَّابقة مُكثَّفَةُ الحضورِ في تعريفات التَّغريبيِّين في العالم العربيّ للمذاهب الفكريّة المستوردة، بل لا يكاد يوجد مذهب فكريٌّ دخيلٌ مشاقِقٌ لحقائق الإسلام إلّا وقدَّمَهُ التغريبيُّون ببعض أثره، بما يُفقِدُ الصُّورة اكتمالها؛ فالليبراليّة في تعريفهم هي التَّحرُّر من القيود التي تُكبِّلُ أيدي الأحرار والمجتهدين، والحداثة عندهم هي مُعايَشَةُ العَصْرِ وتطوّراته، والاشتراكيّة هي الانتصاف من الرأسماليّ لمصلحة البائس المعْدَمِ. . . كُلُّ ذلك على الرَّغم من أنَّ تلك المفاهيم والمقولات على درجة كبيرة من التّعقيد والضَّبابيّة؛ لأنّها في أصلها نابعة من ردود فعلٍ على مشكلات حينيّة لا استنباطات من أوضاع سليمة، كما أنّها كياناتٌ مُركَّبةٌ ومتحوّلةٌ، لكنْ يأبى التغريبيُّون عندنا إلّا تبسيطها، ثم تسطيحها، فتقزيمها ثم اجتزاءَها؛ بما يُؤدّي إلى اختفائها وراء غِلالات من الشّعارات الأيديولوجيّة الحزبيّة.

ومن معالم التّعريف التّسويقيّ للعالمانيّة، ربط كثيرٌ من العالمانيّين المبدأ العالمانيّ بغاياتٍ لا تتّصل بِنَواتِهِ الصُّلْبة اتّصالًا جوهريًّا، فهوليوك يَزْعُمُ مثلًا أنّ العالمانيّة تهتمُّ بحقوقٍ أربعة، حقّ الإنسان في أنْ يُفكِّرَ لِنَفْسِهِ، وحقّ الاختلافِ في الرَّأي، وحقّ الإصرار على هذه المخالفة، وحقّ مناقشة كُلّ الأفكار[1]. ومعلوم من تاريخ العالمانيّة أنّ الحَجْرَ الفِكريَّ في أَشَدِّ صُورِهِ ضراوةً قد مُورِسَ من طرف الأنظمة الشيوعيّة والقوميّة والفاشية، وكلُّها أنظمةٌ عالمانيّة مخلِصةٌ للجوهر الصّلب للعالمانيّة. إنّ العالمانيّة التي تزعم الحياديّة وقبل ذلك حريّة الفكر بإطلاقها تقوم في مبدَئِها على اعتبار «المتديّنين» غير عقلانيّين وغير أحرار؛ فكيف تثمر هذه النظرة ما يوهمنا به هوليوك؟![2].

لا يمكن أن نزعم في المقابل أنّ العالمانيّة شرٌّ مَحْضٌ، فهذا مخالِفٌ لطبائع الأشياء، ولثوابت الفهم الإسلاميّ الذي يُقرّرُ أنّ «الشَّرَّ لا يتمحض إلّا في الآخرة»، وأنّه لا يخلو شرٌّ في الدُّنيا من خيرٍ[3].

لقد مَكَّنت العالمانيّةُ الغربَ من التخلُّص من ظلاميَّات الكنيسة وظُلمِها، وحقَّقت مُنجزًا ماديًّا إيجابيًّا وهو غزو الطَّبيعة وفكّ مُقفلاتها وتذليل أسباب الاستفادة منها. لقد تحرَّرَ الإنسانُ الغربيّ من الوهم اللّاهوتيّ مُمثَّلًا في أباطيلِ الكتاب المقدَّس وأضاليلِ رجال الدِّين، وتحرَّرَ من الوهم السِّياسيّ مُمثَّلًا في السُّلطان الزمنيّ الجبري للكنيسة والأباطرة، وتحرّر من الوهم الطبيعي ممثلًا في أوهام القوى السحريّة التي حلَّتْ محلَّ النَّواميس الكونيّة الماديّة.

لقد فكَّ الإنسانُ الغربيُّ عن نفسه تلك الأغلال الثَّقيلة ووضَعَ عن ظهره نير الفساد المتلفّع برداء الدِّين والقداسة، غير أنّه ـ للأسف ـ انتقل من دَرَك

---

(١) George Jacob Holyoake, *The Principles Of Secularism*, p.40

(٢) See Hunter Baker, *The End of Secularism*, p.107

(٣) قال ابن تيمية (مجموع الفتاوى، ١/ ٢٦٥): «جميع المحرمات من الشرك والخمر والميسر والفواحش والظلم، قد تحصل لصاحبه به منافع ومقاصد، لكن لَمَّا كانت مفاسدها راجحة على مصالحها نهى الله ورسوله عنها، كما أن كثيرًا من الأمور كالعبادات والجهاد وإنفاق الأموال قد تكون مضرة، لكن لما كانت مصلحته راجحة على مفسدته أمر به الشارع فهذا أصل يجب اعتباره».

الوهم الدينيّ إلى دَرَك أدنى، وهو دَرَكُ النِّسبيَّةِ والعَدَمِيّة، فاستجار من العَوَر بالعَمى.

إنّنا لا نُنكِر أنّ في العالمانيّة من الخير شيئًا، ولا ندفع القول إنّها قد أَنْهَت الكثير من مظالم الماضي، وإنّما نحن نردُّ القول إنّ العالمانيّة هي الحلُّ! إنّنا لسنا بصددِ بذل قراءة قِيَميَّةٍ للتَّاريخ والموازنة بين واقع أوروبا في القرون الوسطى وما آلت إليه في القرون الأخيرة، فإنّه لو قطعنا ـ جدلًا ـ أنّ حال الغَرْبِ اليومَ أفضلُ من كُلِّ وجهٍ من حاله أيام السُّلطان الكَنَسِيّ، فإنّنا لن نتوصَّلَ بذلك إلى أنّ العالمانيّة هي الحلُّ أو أنّها الدَّواءُ لأَدْوَائِنا.

إننا نحتاج إلى تعريف العالمانيّة بما هي عليه من كلِّ وجهٍ إذا اتّصلت بحياة الإنسان والكون. إنّنا نبحث عن نظرة العالمانيّة للعالم لِنُدرِك حقيقة العالمانيّة في العالَم. إنّ صورة العالم، بكليّاته وأعيانه، في عيون العالمانيّة مدخلٌ لمعرفة جوهر العالمانيّة، ولذلك فإنّنا نقول: إنّ الخطاب التبشيريّ الانتقائيّ يمارِسُ خديعةَ التَّصوير الاجتزائيّ والتجميلَ الإيحائيّ القاصر عن صناعة ظلٍّ صادقٍ لحقيقة العالمانيّة في وَعْي الذَّات الباحثة عن حقيقة هذه المنظومة الفكريّة.

يحاول بعض الكُتَّاب المسلمين، من أنصار التيّار التَّلفيقيّ، صناعة صورة سهلة الهضم مهذّبة الأطراف منزوعة الأشواك للعالمانيّة، وذلك بتحريرها من مفاسدها، وفكّها عن مبادئها ومقولاتها المصادِمة لحقائق الإسلام.. والآفة الكبرى في هذه الرُّؤية هي التَّسطيح! لأنّها ليست إلّا قراءةٌ أَسَرَتْ نفسَها في حروف العناوين، دون أن تحاول أن تنظر إنْ كانت عناوين المسائل المشتركة بين الإسلام و«العالمانيّة المهذّبة» تحمل معنى واحدًا مُحْكَمًا. كما أنّها قراءةٌ ظاهريَّة لم تحاول أن تستكشِف طبيعة العلاقة بين جوهر العالمانيَّة وما خالف منها الإسلام؛ هل هي مجرّد رؤى اجتهاديّة أم هي مقولات من صلب ماهيّة هذه المنظومة بما يعني أنّ قَطْعَها عن العالمانيّة هو إلغاءٌ للعالمانيّة نفسها؟

إنّ نقض صدقِ هذه الرُّؤية كامِنٌ في أمرين:

الأمر الأول: إيجابيّات العالمانيّة التي يذكرها التلفيقيُّون، ويزعمون أنّ المسلم لا يجد حرجًا في تبنّيها لأنّها من صميم مقولات الإسلام، ليست في حقيقتها على ما يدّعونه، فإنّ تطابُقَ العناوين لا يلزم منه تطابق المسمَّيات؛ إذ إنّ «حريّة الاعتقاد» و«كَفَّ يد الدَّولة عن التَّدخُّل في خيارات النّاس وأذواقهم» وغير ذلك ممّا يُذكر هو في حقيقته من «المشترك اللَّفظيّ» الذي يَختلِفُ في مضمونه بين منظومة الإسلام ومنظوماتِ ـ أقولُ منظوماتٍ لا منظومةً ـ الغَرْب، ولذلك فإنّ هذه المنتجات العالمانيّة أبعد ما تكون عن المشترك المعرفيّ أو القِيَميّ بين الإسلام والعالمانيّة.

إنّ مضمون هذه القيم محلُّ خلافٍ واسع جدًّا ـ ابتداءً ـ في الأنظمة العالمانيّة الغربيّة والشرقيّة. بل لنا أن نسأل: هل يقبل الغربُ التَّعدُّدِيَّة الفكريّة بمعناها المطلق؟ والجواب قطعًا لا! إنّ مبدأ العالمانيّة نفسه يرفض من مبتدئه قبول السُّلطان الدينيّ ـ على الأقلّ في الميدان السياسيّ ـ، في حين يُقرّر الإسلام أنّ الدِّين الحقَّ يحتكِرُ هذا الميدان، وليست اجتهاداتُ المجتهدين في الفقه السياسيّ سوى محاولة لإدراك مُرادِ الشَّارع.

الأمر الثاني: ليس كُلُّ ما يمارسه الغربُ واقعًا هو من نتاجه الآني الذاتيّ، فإنّ الكثير من القيم الإيجابيّة السائدة في الغرب هي من بدهيَّات التَّفكير العقلِيِّ السَّويِّ (القانون الطبيعيّ = الفطرة) أو من موروثات النَّصرانيّة، ولذلك فمن المغالطات النَّظر إلى الغرب اليوم، بجميع تفاصيله، على أنّه نتاج خاصٌّ للعالمانيّة، وأنّه قبل تَعَلْمُنِهِ لم يكن يحمِلُ ممّا هو عليه اليوم شيئًا!

المطلب الخامس

العالمانية ضمانة لمنع الحكم الثيوقراطي

دَأَبَ التيَّارُ العالمانيّ على اختلاق عدُوٍّ وهميٍّ يَتَمَكَّنُ عن طريقه من إيجاد شرعيّةٍ لمقولاته، وهو يعمد إلى النَّفْخِ في خطر هذا العدوِّ ويؤكِّدُ أنّه لا حَلَّ لتلافي شرِّه والقضاءِ على فِتنتِه إلَّا باعتناق أُصولِ العالمانيّة وتثبيتِ قواعدِها في نظام الحكم والاجتماع.

لم تخرج قضيَّة الدَّعوة إلى تطبيق الشَّريعة عن هذا الأصل؛ إذ كثيرًا ما يُقرِّرُ العالمانيُّون أنّ المجتمعات العربيّة مُهدَّدة بـ«عودة» النِّظام الثّيوقراطيّ الذي يدعو إليه «الإسلاميُّون» وأنّ هذا النِّظام سيقضي على «الحريّات» وحقوق الإنسان، وسيثبّت نظام حكم رجال الدِّين، لتنحدر الأُمَّةُ بذلك إلى حال الأنظمة القروسطيّة الكنسيّة الظالمة.

وتُوهِمُ هذه التُّهمة مَنْ يُلقُون إليها السَّمْعَ أنّ الإسلام قد صنعَ طبقةً من رجال الدِّين الذين يحتكرون التَّحريم والتَّحليل، كما يحتكرون الحقيقة، فمن نازَعَهُم الأمر أو جادلهم في فَهْم رسالة النبوَّةِ فَتَكُوا به بلا رحمة؛ إذ هم يتكلَّمُون باسم الله، فلا مُعقِّبَ لِحُكْمِهِم ولا رادَّ لأَمْرِهِم، وما الشَّعْبُ إلَّا قطيعٌ من النَّاس يُساقون إلى غير ما يريدون، لا يفتحون فمًا بإنكارٍ ولا يرفعون يدًا لاقتراحٍ.

هذه الصُّورة المفْزِعةُ للحكم السِّياسيّ وما يسْتَتْبِعُهُ من تنظيمٍ للعلاقات السياسيّةِ، وما يُرتّبه من أمورِ النَّشاط الفكريّ، هي عَيْنُها التي جاء القرآن لِهَدْمِها وانتزاعِ أُصولها الرَّاسخة في كثيرٍ من البلاد؛ إذ إنّ الرِّسالة المحمَّديَّةَ تنطلِقُ من إخراج النَّاس من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد، وتوحيده والخضوع الكليّ لله وَحْده. قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢﴾ [الزمر: ٢].

كما نعى القرآنُ على أهل الكتاب إسلامَهُمْ أَمْرِ التَّحريم والتَّحليل وما يتبعهما من تحسينٍ وتقبيحٍ إلى الرُّهبان والأَحْبار، وعَدَّ ذلك من الشِّرك المنهيّ عنه. قال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١]. ونسَبَ اختلاق المنع والإباحة ممّا لم يأْتِ به شرعٌ سماويٌّ إلى الكذب، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [النحل: ١١٦].

إنّ منظومةَ الحُكْم الإسلاميّ لا تعترِفُ بالوسائط التي يُزعم أنّها مُعيَّنةٌ من قِبَلِ الله؛ إذ الأُمَّةُ هي التي تنتخِبُ حاكِمَها. وهي حقيقةٌ أَدْرَكَها الصَّحابةُ الذين نزلَ الوَحْيُ بين أَظْهُرِهم، وأَجْمَعَ عليها أَهْلُ السُّنَّة.

أمّا أنّها فَهْمُ الصَّحابة؛ فذلك أمرٌ بَيِّنٌ لأنّهم لم يُسْنِدُوا أَمْرَ الحُكْم لتفويضٍ إلهيٍّ مباشِرٍ، بل حرصُوا على اختيار الأَصْلَحِ في دينِه وفِقْهِه في الدِّين، وهو ما تَجَلَّى في حُكْم الخُلَفاءِ الأربعة. وقد صَرَّحَ كِبارُ الصَّحابة ببيانٍ لا لبس فيه أنّ نَصْبَ الإمامِ وعَزْلَهُ من خواصِّ حقوق الأمّة، فقد قال أبو بكر الصّدّيق رضي الله عنه: «أطيعوني ما أَطَعْتُ الله ورسوله، فإذا عَصَيْتُ الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم»[1]. وقال عمر رضي الله عنه: «من بايَعَ رجلًا عن غير مشورةٍ من المسلمين، فلا يُبايعْ هو ولا الذي بايَعَهُ، تَغِرَّةَ أَنْ يُقْتَلا»[2].

وأمّا الإجماع، فقد قال الإيجيُّ[3]: «وللأُمَّةِ خَلْعُ الإمام وعَزْلُهُ»[4]. وهو ما عليه العلماءُ من الصَّدْرِ الأَوَّلِ.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت، بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤م، ص٨٠٩. وقال ابن كثير: وهذا إسناد صحيح.

(٢) رواه البخاري، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى من الزّنا إذا أحصنت، (ح٦٨٣٠).

(٣) عَضُدُ الدّين الإيجيّ (٧٥٦هـ - ١٣٥٥م): عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل. عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج بفارس ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظامًا. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونًا. من مؤلفاته: «العقائد العضديّة»، و«الرسالة العضديّة». الزركلي، الأعلام، ٣/ ٢٩٥.

(٤) الإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، د.ت، ص٤٠٠.

وقد ردَّ أهلُ العِلْم على فِرْيةِ العالمانيّة وبيّنوا أنها لا تقوم على ساقِ الحقِّ؛ وإنّما تَعْمَدُ إلى التَّلْبيس على العامَّةِ بنسبة نظام الحكم الإسلاميّ إلى النِّظام الثيوقراطيِّ الذي لم يعرِفْهُ أهلُ السُّنَّةِ يومًا ما. قال الشيخ محمد الطَّاهر ابن عاشور ـ في ردِّهِ على علي عبد الرَّازق[1] الذي زعم أنّ للمسلمين في مصدر القوَّة التي للخليفة مذهَبَيْنِ: منهم من يرى أنَّ الخليفة يستمِدُّ قُوَّته من قوَّة الله تعالى؛ ومنهم من يرى أنَّ مصدر قُوَّته هو الأُمَّةُ ـ: «لم يَقُلْ أحدٌ من علماء الإسلام إنّ الخليفة يستمِدُّ قوَّته من الله تعالى، وإنما أَطْبَقَتْ كلِمَتُهم على أنَّ الخلافة لا تَنْعَقِدُ إلّا بأَحَدِ أَمْرَيْنِ: إمَّا البَيْعَةُ من أهل الحلِّ والعَقْدِ من الأُمَّةِ، وإمَّا بالعَهْدِ ممَّنْ بايَعَتْهُ الأُمَّةُ لمن يراه صالِحًا. ولا يخفى أنَّ كلا الطريقين راجِعٌ لِلأُمَّةِ لأَنَّ وكيلَ الوكيلِ وكيلٌ؛ فإذا بُويِعَ فقد وَجَبَ له ما جعله الله من الحقوق التي هي القوّة المبيَّنَةُ في شَرْعِ اللهِ تعالى؛ لأنَّ الله حَدَّدَ قوّة الخليفة وجعلها لخدمة مصلحة الأُمَّة، وجعل اختيار وليِّ أَمْرِها بيد الأُمَّة، ولم يَقُلْ أَحَدٌ إنَّهُ يستمِدُّ من الله تعالى بوَحْيٍ ولا باتِّصالٍ رُوحانيٍّ ولا بِعِصْمةٍ. ولا خِلافَ أنَّ حُكْمَ الخليفةِ حُكمُ الوكيلِ»[2].

إنّ الإسلام لم يُقِمْ طبقةً تحكمُ بالحقِّ الإلٰهيِّ، ولم يزعُمْ لِفردٍ أو طائفةٍ أنّها ظِلُّ اللهِ في الأرض. إنّه دِيْنٌ «خالٍ من الكَهَانة، وليس لهيئةٍ خاصَّةٍ فيه حقُّ احتكارِ الشَّريعة، أو التَّمتُّع بخصائصَ روحيَّةٍ، وما الإمام أو رئيسُ الدَّولة فيه إلّا حافِظٌ للشَّريعة، خاضِعٌ لأَحكامِها، وهو مُعَيَّنٌ من قِبَلِ الأُمَّةِ التي تنتخِبُه ولها الحقُّ أنْ تَعْزِلَهُ، وحقُّ الاجتهاد مُقرَّرٌ للفرد، كما أنَّ إرادة الأُمَّةِ التي تَصْدُرُ في صورةِ إجماعٍ مُعتَرَفٌ بها على أنها جزء أساسيٌّ من الشَّريعة، فمِنْ

---

(١) علي عبد الرازق (١٣٠٥ ـ ١٣٨٦م/١٨٨٨ ـ ١٩٦٦م): باحث، من أعضاء مجمع اللغة العربية بمصر. عيّن قاضيًا في المحاكم الشرعية. انتخب عضوًا في مجلس النواب، فمجلس الشيوخ، وعيّن وزيرًا للأوقاف. من مؤلفاته: «أمالي علي عبد الرزاق»، و«الإجماع في الشريعة الإسلامية».

الزركلي، الأعلام، ٤/٢٧٦.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، مصر، المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ، ص٤.

كُلِّ هذه الوجوه يُخالِفُ الإسلامُ إذنْ الثّيوقراطيّة»[1].

ويزيد رشيد رضا الأمر بيانًا بقوله عن الخليفة: «لا يَخُصُّهُ الدِّيْنُ في فَهْمِ الكِتابِ والعِلْمِ بالأحكام بِـمِيْزَةٍ، ولا يرتفِعُ به إلى منزلة، بل هو وسائر طُلّاب الفهم سواء، إنّما يتفاضلون بصفاء العقل، وكثرة الإصابة في الحكم، ثمّ هو مُطاعٌ ما دام على المحجة، ونهجِ الكتاب والسُّنَّة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف على النهج أقاموه عليه، وإذا اعوجَّ قوَّموه بالنَّصيحة والإعذار عليه، «لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق»، فإذا فارق الكتاب والسُّنَّةَ في عمله، وجَبَ عليهم أن يستبدِلُوا به غيرَهُ ما لم يكن في استبدالِهِ مَفْسَدةٌ تَفُوقُ المصلحة فيه، فالأُمَّةُ أو نائب الأمة هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحقّ في السَّيطرة عليه، وهي التي تخلَعُهُ متى رأَتْ ذلك من مصلحَتِها، هو حاكِمٌ مَدَنيٌّ من جميع الوجوه»[2].

أمّا الاحتجاجُ بما جاء في التراث الإسلاميّ من عباراتِ مغالاةٍ في وَصْفِ الحُكَّام، كوصفهم بأنّهم ظِلٌّ الله في الأرض، فهي مجرّد دعوى بعيدة عن التَّحقيق، اشتبهت على المعترض بها «الحقيقة بالمجاز والحقائق العلميّة بالمعاني الشعريّة والمبالغات في المدح والغُلُوّ فيه»[3]؛ إذ لم يزعم أحدٌ من أهل الفقه السنيّ أنّ الخليفة يستمِدُّ قوَّته من الله تعالى. وأمّا ما نُقِلَ عن المنصور العبَّاسي في إحدى خطبه ممّا يتشبّث به العالمانيّون وفيها قوله: «أيُّها النَّاس إنّما أنا سلطان الله في أرضه، أَسُوسُكُمْ بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارِسُه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته، وأُعطِيه بإذنه، فقد جعلني الله عليه قُفلًا إن شاء أنْ يفتحني فتحني لإعطائكم وقَسْم أرزاقكم، وإن شاء أن يُقفِلني عليها أَقْفَلَني»[4]. فلا حُجّة فيه، فإنّها قَوْلَةُ مَنْ ليس بِحُجَّةٍ، إذ إنَّ تقريرات المنصور ليست دليلًا مِنْ أَدِلّة الشَّرع، كما أنّ المنصور ليس مَرْجِعًا للفتوى لِيُقال إنَّها مَذْهَبُ عالِمٍ سُنيٍّ.

---

(١) محمد ضياء الدين الريس، السلطات السياسية في الإسلام، ص٣٧٦.

(٢) محمد رشيد رضا، الخلافة، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨م، ص١٤٠ ـ ١٤١.

(٣) محمد الطاهر ابن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص٤.

(٤) ابن عساكر، تاريخ دمشق، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٨م، ٣٢/٣١١.

المطلب السادس

دفع تقاطع العالمانيّة مع الدّين

دافَعَ الكثيرُ من العالمانيّين عن عالمانيّتهم وردّوا القول بأنّها مناوئة للدِّين، واحتجُّوا بالزَّعْم أنّ العالمانيّة تجري في غير مضمار الدِّين، فلكلٍّ منهما ميدانُه. وادَّعَوْا أنّ الدِّين في حقيقته ليس مصادِمًا للعالمانيّة، وإنّما رجال الدِّين - الذين يُقحِمون الدِّين في قضايا السّياسة - هم الذين أَوْهمُوا النَّاس وجود هذا التعارض[(١)].

والواقع يشهد أنّ القول: «إنّ العالمانيّة لا تتعارض مع «الدِّين» «Religion»»، خطأٌ، كما أنّ القول بخلاف ذلك خطأٌ أيضًا! ووجه الخطأ في الزَّعْمَيْنِ السَّابقين أنّ كلمةَ «دين» هنا لا تشير إلى حقيقةٍ واحدةٍ تنطبِقُ على كُلِّ مُسمَّيات جِنْسٍ ما تواطَأَ النَّاسُ على تسميَتِهِ دينًا. إنّ ما اصطُلِحَ عليه في الكتابات الحديثة بـ«دين» يشمل في حقيقته تصوُّراتٍ كليَّةً تستوعِبُ جميع أجزاء الوجود البشريّ، مع ما ينبثِقُ منها من منظومةٍ حياتيّةٍ عمليَّةٍ (الإسلام)، كما يشمل أيضًا أديانًا لا تخرج عن الرُّؤى الأُخرويَّة التي لا تمسُّ الواقع البشريَّ في غير الأمور الشخصيّة (الكبالا اليهوديّة)[(٢)]، وأخرى لا تهتم بالأُخرويَّات وإنّما تبدأ أَمْرَهَا ببثِّ مجموعةِ قواعدَ سلوكيّةٍ يُراد منها توجيه الإنسان إلى السَّعادة العاجلة (الكونفوشيوسيّة)[(٣)]، وغير ذلك مما يُسمَّى اليوم دينًا.

---

(١) فرج فودة، الحقيقة الغائبة، القاهرة، دار الفكر، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

(٢) الكبالا קַבָּלָה: لغة: [التراث] المقبول. وهي تراث صوفي يهودي يزعم أنّه القانون الشفوي السرّي الذي أعطاه الله لموسى عند جبل سيناء.

Fred Skolnik; Michael Berenbaum, eds. *Encyclopaedia Judaica' Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, 2007, 11/585-692.*

(٣) الكونفوشيوسيّة Confucianism: نسبة إلى الفيلسوف الصيني كونفشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ق.م) وهي فلسفة/ «دين» قائم على البحث العملي عن السعادة الدنيوية بالاهتمام بالجانب الأخلاقي في الإنسان دون البحث في الإله والأخرويات.

Encyclopedia of Religion, 3/1890-1905.

تُمثِّلُ العالمانيّة في أدنى صورها الجزئيّة منهجًا للحُكم، ولِذا فهي تتعارض فحسب مع كلّ دين يحمل منظومةَ حُكمٍ مُلْزِمة، أمّا العالَمانيّة الشّاملة فإنها لا بُدَّ أنْ تتصادَمَ مع كُلِّ دين يؤمن بسلطانٍ المتجاوز؛ لأنّه لا يخلو دينٌ من تصوُّرٍ كُلّيٍّ يُؤثِّرُ في فكر الإنسان وفِعْلِه.

لماذا إذن يتحدّث العديد من الكُتّاب عندنا عن التَّعايش السِّلميِّ الآمِنِ بين العالمانيّة والنصرانيّة في الغرب، معتبرين ذلك دليلًا على إمكان إحداث توافق بين العالمانيّة وكلّ دينٍ؟

هذا الحديث (الشَّعبي) عن هذا التعايش المثالي بين العالمانيّة والنصرانيّة فاسِدٌ في تعميمه وتأصيله، فأمّا فسادُ التَّعميم فظاهِرٌ من السُّمْعَةِ السَّيِّئة للعالمانيّة عند النّصارى المحافظين والأُصوليّين في الغرب، وتَجَدُّدِ الصِّراعات في المحاكم بسبب قضايا عديدة، من أهمِّها: عالمانيّة التّعليم، والموقف من الشّواذّ جِنْسيًّا، والإجهاض، وكثير من القضايا السياسيّة والقِيَميّة. ولعلَّ الولايات المتَّحِدَة هي أَبْرَزُ نموذجٍ على هذا التَّصارع العَلَنيِّ الذي قد يَحْتَدُّ أحيانًا ليبلغ صورةً صارخةً في عدوانيَّتها.

ويبدو الفساد في التَّأصيلِ عند الحديث عن حقيقة النصرانيّة عند غير المحافظين والأُصوليّين في عدم فَهْمِ صورة النّصرانيّة في ذِهْنِ هؤلاء. وهو أمرٌ يحتاج إلى تفصيلٍ وبيانٍ واقعيٍّ يقضي على أوهام الإجْمالِ المُخِلِّ. ينقَسِمُ «المجتمع» الغربيّ عامّةً في موقفِهِ من النصرانيّة إلى ثلاثة أصنافٍ: الصِّنْفُ الأَوَّلُ هم الملاحدة واللّاأدْرِيِّين[1]، وهؤلاء يُمثِّلُون أقليَّة ـ متفاوتة النِّسب ـ في عامّة البلاد الغربيّة، والصِّنْفُ الثاني هم أُصوليُّو النّصارى، وحالهم كحال سابقيهم عَدَدًا، أمّا الصِّنْفُ الثَّالِثُ فهم النَّصارى الذين تخلَّوْا عن النصرانيّة كمنظومةٍ واضحةِ المعالِمِ وثابتةِ الأُصولِ، وهم جمهور الغربيّين[2].

---

(١) اللاأدرية (Agnosticism): مصطلح يعني في الاستعمال الشعبي الشّكّ في وجود الله وفي عدمه. ويدلّ في المعنى الضيّق له على النّظرة التي تقرّر أنّ العقل البشري عاجز عن تقديم أدلّة عقليّة كافية على وجود الله وعلى عدم وجوده سبحانه

The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, p.10.

(٢) لم أذكر الأقليات الدينية؛ لأنها عديمة التأثير في الواقعين الفكري والسياسي في الغرب.

لا إشكال في حقيقة موقف الملاحدة واللّاأدريّين والأصوليّين من العالمانيّة، وإنّما قد يقع الالتباس عند النّظر في الطائفة الثالثة التي تمثّل القطاع المرجِّح لإحدى كِفَّتي المتنافِسَيْنِ المتخاصِمَيْنِ حول شرعيّة العالمانيّة، إذ إنّها طائفة «الوسط» بين اتِّجاهَيْنِ متضادَّيْنِ، ومن ثَمَّ فهي التي تحسِمُ الشَّكل العامَّ للبلاد من الناحيتَيْنِ السياسيّة والاجتماعيّة.

ولا يمكن أنْ نحكم على طائفة (الوسط) إلّا بمعرفةِ حقيقةِ فَهْمِهَا للنصرانيّة، وهذه هي المسألة التي تغِيبُ كثيرًا عن الباحثين المسلِمِين غيرِ المتابِعين عن كثبٍ للدّراسات الإحصائيّة وعمليّات السَّبْرِ المتواصلة في هذا الصَّدد.

لقد أدرك الدَّارسون في الغرب لحركة التديّن الفرديّ أنّ الكثير من النّصارى يصنعون تديُّنهم الشخصيّ على جميع المستويات ـ ولا يُستثنى من ذلك أمر تفاصيل العقائد ـ عن طريق عمليَّةٍ انتقائيَّةٍ مزاجيّةٍ، بما كسر في المنظومة الدينيّة المنهجيّة كليّتها وتماسكها. وقد بلغ هذا الانتقاء صورةً كارثيَّةً بإلغاء عامَّةِ الأُصول الكُبْرى «للنّصرانيّة التاريخيّة» حتى أَضْحَتْ كلمة «نصرانيّ» عُنوانًا لانتماءٍ لا تُعرَفُ أُصولُه ولا حدوده. كما تعاظَمَ حجم «الرُّوحيّين غير الدينيّين» «Spirituals But Not Religious»؛ أي: الذين يعتقدون في القوى الرُّوحية الخارقة، وقد يكون منها الإيمان بالله، لكنّهم يرفضون الانضواء تحت أيّ دين معروف[1]. وقد دلَّتْ إحصائيّةٌ حديثة أنَّ عددهم في أمريكا أكبر من عدد الملاحِدَة واليهود والمسلمين، فقد بلغوا نسبة ٧٪ من الأمريكيين[2].

وفي الجدول التالي إحصائيّاتٌ عن نِسَبِ المؤمنين بالأُصول الإيمانيّة للنصرانيّة، يسهل معها استيعاب الواقع الدينيّ الجديد في الغرب[3].

---

(١) انظر:
Robert C. Fuller, *Spiritual, but not Religious: Understanding unchurched America*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

(٢) الموقع الإلكتروني لجريدة التايمز، ١٨ يوليو ٢٠١٤م.
http://www.nytimes.com/2014/07/19/us/examining-the-growth-of-the-spiritual-but-not-religious.html?_r=0.

(٣) Grace Davie, "Europe: The Exception That Proves the Rule?," in Peter L. Berger, ed. *The Desecularization of the World*, p.70.

الإيمان بـــ	الله	الروح (الحياة) بعد الموت	الجنّة	الشّيطان	جهنّم	الخطيئة	قيامة الأموات
المعدل الأوروبيّ	٧٠	٦١	٤١	٢٥	٢٣	٥٧	٣٣
البلاد الكاثوليكيّة							
بلجيكا	٦٣	٥٢	٣٠	١٧	١٥	٤١	٢٧
فرنسا	٥٧	٥٠	٣٠	١٩	١٦	٤٠	٢٧
إيرلندا	٩٦	٨٤	٨٥	٥٢	٥٠	٨٤	٧٠
إيطاليا	٨٣	٦٧	٤٥	٣٥	٣٥	٦٦	٤٤
البرتغال	٨٠	٥٨	٤٩	٢٤	٢١	٦٣	٣١
إسبانيا	٨١	٦٠	٥٠	٢٨	٢٧	٥٧	٣٣
البلاد المختلطة							
بريطانيا	٧١	٦٤	٥٣	٣٠	٢٥	٦٨	٣٢
غرب ألمانيا	٦٣	٦٢	٣١	١٥	١٣	٥٥	٣١
هولندا	٦١	٦٣	٣٤	١٧	١٤	٤٣	٢٧
إيرلندا الشمالية	٩٥	٨٦	٨٦	٧٢	٦٨	٨٩	٧١
البلاد اللوثريّة							
دنمارك	٦٤	٤٧	١٠	٨	١٩	٢٤	٢٣
فنلندا	٧٦	٧٣	٣١	٢٧	٥٥	٦٦	٤٩
آيسلندا	٨٥	٨٨	١٩	١٢	٥٧	٧٠	٥١
النرويج	٦٥	٥٤	٢٤	١٩	٤٤	٤٤	٣٢
السويد	١٥	٥٩	١٢	٩	٣	٣١	٢١

إنّ الغرب يعيش رخاوةً عقيديّة متطرّفة في تلقّي مقولات النصرانيّة الموروثة، فالشّعب البريطانيّ ـ مثلًا ـ ثلاثة أرباعه تقريبًا يؤمنون بالله، في حين لا يؤمن بيوم القيامة منه غير الرُّبع ونيِّف، ممّا يعني أنّ أكثر من ثُلُثِ الشَّعب قد أنشأ لنفسه تصوُّرًا دينيًّا لم تَقُلْ به كتبُهُ المقدَّسة ولا الكنيسة ولا أسلافه، وهو الإيمان بإلهٍ خالقٍ من غير عُقبى يُحاسَبُ فيها الإنسان على عَمَلِهِ! ليس لنا هنا إذنْ أنْ

نعجَبَ ممّن لم يجد تعارُضًا بين التديُّن والتَّعَلْمُنِ، إذ إنَّ تديُّنَهُ نفسه يجمع بين الإيمان بالغيب والكُفْرِ بِلازِمِهِ! لقد فقد الدِّيْنُ تماسكه العُضْويَّ، وتفَكَّكَتْ أَوْصالُه ليتحوَّلَ إلى أبعاضٍ مُتناثرةٍ يختار منها «المؤمن» ما شاء ممّا وافق مِزاجَهُ وأَرْيَحِيَّتَهُ.

هذه هي الصُّورة في حقيقتها بعيدًا عن إنشائيَّاتِ العالمانيّين العرب في حديثهم التَّبْسيطيّ عن علاقة الكنيسة والنّصارى بالعالمانيّين، وما يُراد أن يُتوصّل منه إلى إثبات أنّ «نجاح» الغرب في الجمع بين التديُّن والتَّعَلْمُنِ، حُجَّةٌ على أنّ هذه التّجربة ممكنةٌ في بلاد المسلمين. كما أنّ هذه الصُّورة تُثبِتُ فساد قولِ عددٍ من الرَّاصدين المسلمين الذين يزعمون نجاح العالمانيّة في الغرب، ويردُّون ذلك إلى أنّ النصرانيّة تفصِلُ بين ما هو للكنيسة (التعبُّد النُّسُكيّ) وما كان لقيصر (السُّلطان السّياسيّ)، فإنّ الكتاب المقدَّس النصرانيّ وتفسيراتِ آباءِ الكنيسة له على مرّ العصور تجمع بين البراءة من السياسة والدَّعوة إلى احتكارها![1]

أمّا موقف العالمانيّة من الإسلام ففيه «آلية تفريق المجموع»[2] و«تفكيك المتّصل»؛ إذ تُشتِّتُ وَحْدَتَهُ، وتغتال بعد ذلك جوهره، حتَّى لا تبقي في ختام الأمر منه غير بعض مظاهره، خاصّة ما كان منها فرديًّا، بعد أنْ تفصِلَهُ عن أَصْلِ الطَّاعة والتَّسليم، وذاك هو حال العالمانية الجزئيّة، أمّا العالمانيّة الشَّاملة، فلا تَفْصِلُ شيئًا عن شيءٍ، ولا تُفَضِّلُ أو تنتقي، وإنما ترى لنفسها حقَّ احتكارِ الوجود دون شريكٍ.

---

(١) من السائد الاستدلال بالقول المنسوب إلى المسيح ﷺ في إنجيل متّى، الفصل ٢٢، العدد ٢١، وإنجيل مرقس، الفصل ١٢، العدد ١٧، وإنجيل لوقا، الفصل ٢٠، العدد ٢٥: «أَعْطُوا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا للهِ للهِ» للدلالة على أنّ النصرانية تصوّر روحي لا علاقة له بالسياسة. وهذا المستدَلّ به لا يقوم حجّة لإثبات هذه الفكرة؛ لأنّ الأناجيل شديدة الاضطراب في تحديد موقف «المؤمن» من القوانين؛ فقد استخرج أستاذ دراسات العهد الجديد في جامعة هال ـ فيتنبرغ، أ. شنال U. Schnelle مثلًا، من إنجيل متّى نصوصًا قاطعة في وجوب الالتزام بقوانين التوراة، ونصوصًا أخرى تؤكّد أنّ «المؤمن» في حلٍ من الالتزام بالأحكام التشريعيّة التوراتيّة
Udo Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1998, p. 220-1,
ثمّ إن سياق القصّة دال على أنّ من اليهود من أراد بسؤاله: «يَا مُعَلِّمُ، نَعْلَمُ أَنَّكَ صَادِقٌ وَتُعَلِّمُ طَرِيقَ اللهِ بِالْحَقِّ، وَلَا تُبَالِي بِأَحَدٍ؛ لأَنَّكَ لَا تَنْظُرُ إِلَى وُجُوهِ النَّاسِ. فَقُلْ لَنَا: مَاذَا تَظُنُّ؟ أَيَجُوزُ أَنْ تُعْطَى جِزْيَةٌ لِقَيْصَرَ أَمْ لَا؟» توريط المسيح في معاداة الإمبراطور، فكان ردّ فعل المسيح سبيلًا للخروج من هذا الفخّ.
(٢) طه عبد الرحمٰن، بؤس الدهرانية، ص١١.

المبحث الثاني

التدليس في دفع التعارض بين الإسلام والعالمانية

أدرك العالمانيون أنّ المصارمة العَلَنِيَّة الصَّريحة للإسلام، وتَسْمِيةَ الأُمور بأسمائها، سيُحْيِيَانِ رُوحَ الممانعة في الأُمَّة، ولو بعد حين، ولذلك اجتهد أحبار كنيس العالمانية في دفع حقيقة صدام الإسلام معهم، ولهم في ذلك طرائقُ ومناهجُ، نعرض لك هنا غيضًا من فَيْضِها.

المطلب الأول

الإسلام عالمانيٌّ في جوهره

لا شك أنّ أعظم وَجْهٍ لنفي التَّضادّ بين الإسلام والعالمانيّة هو الخروج من الجدل الفرعيّ والتَّدليس الجزئيّ بإثباتِ مجموعةٍ من التوافقات بين الإسلام والعالمانيّة إلى القول إنّ الإسلام عالمانيٌّ في جوهره، فالعالمانيّة صِفةٌ من صِفاتِه، فبها يكون وبغيرها لا يكون.

وللوصول إلى تقرير مثل هذه الدَّعوى العريضة سلَكَ العالمانيُّون مسلَكَيْنِ: مسلك ينطلِقُ من تعديل الفهم الكلاسيكيّ للعالمانيّة، وآخر يبغي تعديل الفهم «الأرثودوكسي» للإسلام. وفي كلا المسلَكَيْنِ لا بُدَّ من تحريف المفهومَيْنِ، لكن يبقى لكلِّ مسلكٍ نزوعٌ إلى المغالاة في تحريفِ أحدِهما.

اختار عبد المجيد الشرفي[1] المسلك الأوَّلَ، فعرَّفَ العالمانيّة على أنّها: «خروجُ قطاعاتٍ تابعةٍ للمجتمع والثقافة عن سُلْطةِ المؤسَّسات والرُّموز الدّينيّة»[2]. وهو تَبَنٍّ حَرْفيّ لتعريف بيتر برجر: «le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux»[3].

لا يبدو اختيار الشرفيّ بريئًا من الأغراض؛ فهو يسبح خارج المجال

---

(١) عبد المجيد الشرفي: كاتب تونسي. عمل سابقًا عميدًا لكلية الآداب بتونس، وأستاذ كرسيّ الحضارة العربية والإسلامية ومقارنة الأديان بها. أنشأ جيلًا من متطرّفي العالمانيّة المهيمنين على الكثير من الأقسام في الجامعة التونسية. من مؤلفاته: «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، و«الإسلام والحداثة».

(٢) عبد المجيد الشرفي، لبنات١، في المنهج وتطبيقه، تونس: دار الجنوب للنشر، ط٢، ٢٠١١م، ص٦٣.

(٣) Peter Berger, *La Religion dans la Conscience Moderne, Essai d'analyse culturelle*, Paris, Ed. du Centurion, 1971, p.174.

أصل الكتاب بالإنجليزية، وعنوانه: "*The Social Reality of Religion*".

الفكريّ الذي نشأ فيه التّعريف، وقد أراد صاحِبُه منه القَفْزَ إلى شَرْعَنَةِ التَّصوُّر العالمانيّ داخل النَّسقَيْنِ الأيديولوجيّ والتَّشريعيّ الإسلاميّ. لم يُخْفِ الشرفي ذلك؛ غير أنّه أَقَرَّ أنّ هناك جوانب عديدةً في الإسلام مخالفةٌ للعالمانيّة، ولـمّا أراد التَّمثيل لهذا الأمر بشيء «أبلغ دلالة» كما يقول، أورد ضِغْثًا من متنافراتٍ؛ فقد أشار إلى دسّ المسلمين في سيرة نبيِّهم قصصَ معجزاتٍ وخوارقَ، بما سلَبَهُ عُنْصُرَ البشريّة المحضة، واختلاقَ قداساتِ (أولياء) أصحاب كرامات ووسائط بين الخلق والخالق، بالإضافة إلى نزوع المنظومة السُّلطانيّة إلى اعتبار الحاكم ظلًّا للهِ في الأرض بما يُمثِّلُ شَرْعَنَةً للنّظام الثّيوقراطيّ؛ أيْ: ما عَبَّرَ عنه بـ«العَوْدةِ إلى تقديس العالم وإضفاء صِبْغةٍ أُسطوريَّةٍ عليه»[1]، ثمّ عاد الشرفي إلى التَّأكيد على أنّ الإسلام في صورتِه النَّبويّة البِكْر يحمل في ذاته ما يُسوّغ التَّفكير والسُّلوك العالمانيَّيْنِ!

أَهْمَلَ الشرفي حديث برجر عن الرُّموز الدينيَّة في التَّعريف واكتفى بطبيعة الدِّين المؤسَّسِيَّة، وهو بذلك يستبْطِنُ تصوُّرًا أُحاديًّا للدِّين مُتمثِّلًا في كينونةٍ دينيَّةٍ مُتَّصلةٍ بما هو خارج العالم الكهنوتي بوساطة هيكل إكليروسي. وقد تشبَّثَ بهذا التَّعريف لأنّ الإسلام ليس كيانًا دينيًّا مُمأْسسًا يطالُ المجتمعَ عن طريق جهازٍ وظيفيٍّ يحتكِرُ التكلُّمَ باسمِ الرَّبِّ وله ذِمَّتُه الماليَّةُ المستقلَّةُ التي تسمحُ له بتأكيد سُلطانِه المؤسَّسِيِّ مُستغِلًّا الدِّين كوسيلةٍ إنماءٍ للجانب الماليّ.

من المفيد هنا التّذكير أنّ التّعريف الذي قدَّمَهُ برجر لا يتَّسِقُ مع كتاباته المتأخِّرة، إذ إنّه على عكس التعريف السَّابق الذي أورده في كتابه الذي ألّفه في العقد السادس من القرن العشرين بَدَتْ كتاباتُه أواخر القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين مستبطنة لتعريفٍ للعالمانية خلاصته أنّها منظومة أفكار وقِيَم مُفاصِلَةٍ للمرجعيَّةِ الدينيَّةِ، كما في مقاله الشهير «فَكُّ عالمانيَّة العالم: نظرةٌ كونيّةٌ» «The Desecularization of the World: A Global Overview»[2]

(١) عبد المجيد الشرفي، لبنات١، ص٦٥

(٢) Peter L. Berger, ed. *The Desecularization of the World,* pp.1-18.

إنّ حديث برجر عن إخْفَاقِ العَلْمَنَةِ إلّا في قطاعَيْنِ اثنَيْنِ: أوروبا الغربيّة، وطبقة المفكّرين المتخصصين ـ خاصّة في الإنسانيات وعلوم الاجتماع ـ[1] لَدليلٌ حاسِمٌ على أنّه يستبْطِنُ تعريفًا للعالمانيّة مقطوعِ الصِّلة عن تعريفه القديم الذي صاغه بداية مِشواره العِلْميّ؛ بل لقد حسَمَ برجر أَمرَهُ عندما قرّر أنّ واقع أوروبا ـ وهي الأكثر عَلْمنةً كما يقول ـ هو في الحقيقة «تحوُّلٌ في الموقع المؤسَّسيّ للدِّين، وليس عَلْمَنَةً» «A shift in the institutional location of religion, then, rather than secularization»[2]؛ بما يعني أنّه يميّز بين المفاصلة بين الدَّولة والمؤسَّسات الدينيّة، ومفهوم العالمانيّة، وهو ما يدلُّ أنّ الأوَّلَ غيرُ الثاني!

وذهب حسن حنفي إلى المسلك الثاني في الانتصار للقول إنّ «الإسلام دِينٌ علمانيٌّ في جَوْهَرِهِ، ومن ثمّ لا حاجة له لعلمانيَّةٍ زائدة عليه مستمَدَّةٍ من الحضارة الغربيّة»[3]، مُقِيمًا دَعْواه على زعم أنّ الشَّريعة ليست إلّا الكُليَّات الخمس للشَّريعة، وكلّ ما عدا ذلك فمجرّد اجتهادات فقهيّة، ولذلك عرَّف الأحكام التكليفيَّة (الواجب، والمندوب، والمحرّم، والمكروه، والمباح) بأنّها «إنّما تُعبِّرُ عن مستويات الفِعْل الإنسانيّ الطبيعيّ. فالواجب هو ما يفعله الإنسانُ بطبيعته عن ضرورةٍ داخليَّةٍ مثل الإتيان بالأفعال في أوقاتها، والمحرّم هو ما يكفُّ الإنسانُ عن فِعْله عن طبيعةٍ أيضًا وبناءً على ضرورة داخليّة مثل العُدوان على الحُرُمات. والمندوبُ هو ما يفعله الإنسان طواعِيَةً واختيارًا إذا ما أراد وكان قادرًا. والمكروهُ هو ما يمتنِعُ الإنسانُ عن فِعْلِه أيضًا طواعِيَةً واختيارًا بُغْيَةَ الكَمَالِ الخُلُقيّ. أمَّا المباح فهو الفعل الطبيعيّ الخارِجُ عن نطاق الأحكام الصُّوريَّة؛ أي: هو الفعل التلقائيّ الذي يعبّر عن مَيْلِ الإنسانِ الطبيعيّ إلى الخير، فِعْل البراءة والطُّفولة»[4]، مضيفًا أنّ «الأحكام الشرعيّة على هذا

---

(١) Ibid., pp. 9 - 10.

(٢) Ibid., p.10.

(٣) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، ص٣٨.

(٤) المصدر السابق.

النحو وبهذا الفهم الطبيعيّ إنّما تَصِفُ أفعال الإنسان الطبيعيّة كما يبغي العلمانيُّون خارج دائرة الحلال والحرام الصُّوريَّيْنِ المفروضَيْنِ من الخارج»[١].

فالشَّريعة عند حسن حنفي إذن هي اسمٌ بلا مسمّى، وعنوانٌ بلا مضمونٍ، إذ هي على الحقيقة رغباتُ الإنسانِ ومُيُولُه، وهي عَيْنُ ما يدعو إليه العالمانيُّون باعترافِ حنفي حيث رغائب الإنسان وميوله هي المبدأ والعِلَّة. إنّ استحسانات الإنسان هي الشَّريعةُ ذاتها، وليس للنَّصِّ أنْ يقول، ولا حتّى أن يكون إذا ما نطقَتْ رغباتُ الإنسان وغرائِزُه، وهي عَيْنُ دعوى الأَنْسَنَة المعَلْمَنة، لا تتجاوزها بشيء ولم تفرّط فيها بشيء إلّا العناوين حيث تحلُّ الشريعة يافطة مكان الإنسان، دون زيادة.

لا تخرج دعواتُ عَلْمَنةِ الإسلامِ عن المسلكَيْن السابقَيْن، فهي إمّا تهذيبٌ للعالمانيّة بسَلْبِها أعظمَ خصائصها، أو تحريفٌ للإسلام بإفراغه من حقيقته مُذيَّلًا بإعلاناتٍ جريئةٍ توبيخيّةٍ لِدُعاة الشَّريعة رافضةٍ أن يكون للمخالفين رأيٌ في المسألة؛ مثل القول: إنّ العالمانيّة ليست «في جوهرها سوى التَّأويل الحقيقيّ والفهم العِلْميّ للدِّين»[٢]، فكلُّ فهم للإسلام يرفض أن يكون الدِّينُ عنوانًا جَوْهَرُه العالمانيّة، هو «تأويل فاسد» للإسلام و«فهمٌ غير علميّ» له.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط٢، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤م، ص٦٤

المطلب الثاني

الإسلام رسالة روحية محضة

لم يكد يُعرف للعالمانيّين العرب اهتمامٌ بردّ الشَّريعة عن طريق قَطْعِ صِلَتِها بالواقع واختصارِها في أنّها رسالةٌ رُوحيَّةٌ مَحْضَةٌ استنادًا إلى نصوص الشَّرع حتى كتبَ علي عبد الرَّازق كتابه «الإسلام وأُصول الحكم» الذي تلقَّفَهُ العالمانيّون ـ من يومها وإلى هذا اليوم ـ مُردّدين أكثر أباطيله، وأهمّها:

أولًا: الشَّريعة الإسلاميّة شريعةٌ روحيّةٌ محضة لا علاقة لها بالحُكْمِ والتَّنفيذ في أمور الدُّنيا.

ثانيًا: الدِّين لا يمنع من أنّ جهاد النبيّ ﷺ كان في سبيل المُلْكِ، لا في سبيل الدِّين، ولا لإبلاغ الدَّعوة إلى العالمين.

ثالثًا: نظام الحكم في عهد النبيّ ﷺ كان موضوعَ غموضٍ أو إبهامٍ أو اضطرابٍ أو نقض، ومُوجبًا للحيرة.

رابعًا: مهمَّة النبيّ ﷺ كانت بلاغًا للشَّريعة مجردًا عن الحكم والتنفيذ.

خامسًا: إنكارُ إجماعِ الصَّحابة على وجوب نصب الإمام، وأنّه لا بدّ للأمة ممّن يقوم بأمرها في الدّين والدّنيا.

سادسًا: إنكار أنّ القضاء وظيفة شرعيّة.

سابعًا: حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لادينيّة.

وبناء على هذه القائمة من التُّهم تَمَّتْ محاكمة المؤلِّف وكتابِه[1] الذي تفجّرتْ من نواته بقيّةُ الدَّعاوى التي أَسَرَت الإسلام في سِجْنِ النَّظرة الروحيَّة

---

(١) حوليات مصر السياسية، سنة ١٩٢٥م.

نقله محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م، ص٢١.

للحياة، واتّهمته أنه لم يُقدِّم منظومةً سياسيّةً من شأنها تنظيم معايش النَّاس وتدبير أمرهم.

وقد ردّ أهلُ العِلْم على طرح علي عبد الرازق من جهة الاستدلال بالنُّصوص، فقالوا إنّ ما استدلّ به من الآيات التي تنفي أن يكون الرَّسُولُ ﷺ «مصيطرًا» أو «جبَّارًا» أو «حفيظًا» أو «وكيلًا» بزعم أنّ دعوته ﷺ لم تتجاوز مجال الدَّعوة المفرّغة من السُّلطان الماديِّ، هي نصوصٌ مقتطَعةٌ من سياقها؛ إذ إنّ نفي هذه الصِّفات الأربع عن الرَّسُولِ ﷺ لا ينفي الحكم السُّلطانيّ المنظِّمَ لحال الرعيَّةِ، إذ هي متعلّقةٌ في عمومها بالتسلُّطِ على العقائد وإلزام النَّاس بالإيمان قسرًا، أو محاسبة الخلق، أو حجزهم عن الشّرك، وهي أمورٌ ليست من الأعمال السلطانيَّة السياسيَّة، إذ لا سبيل لبشر إليها؛ فإنّ القلوب وميولها لا تخضع لقوّة الحكم ومنَعَة السُّلطان، والحساب يوم المآب إلى الله وَحْده ـ سبحانه ـ[1].

كما احتجُّوا على المؤلّف بالإجماع، فقالوا إنّ «الإجماع الذي ثبتَتْ به مشروعيَّةُ الإمامة العُظمى هو الإجماع المنعَقِدُ عن دليلٍ ضروريٍّ من الشَّرْعِ، وهو الذي يعبِّرون عنه تارةً بالإجماع وأخرى بالمَعْلُوم ضرورةً»[2].

ونقضُوا دعواه في أنّ الخلافةَ منصِبٌ سياسيٌّ لا تعلُّقَ له بالدِّين، مستدِلِّين بحقيقةِ الخِلافة بأنها: «رياسةٌ تامَّةٌ، وزعامةٌ عامَّةٌ، تتعلَّقُ بالخاصَّة والعامَّة في مُهِمَّاتِ الدِّين والدُّنيا مهمَّتُها حِفْظُ الحَوْزَة، ورعاية الرَّعِيَّةِ، وإقامة الدَّعوة بالحُجَّة والسَّيْفِ، وكَفُّ الخَيْفِ والحَيْفِ، والانتصاف للمظلومين من الظَّالمين، واستيفاءُ الحقوقِ من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقِّين»[3].

ونَقَضُوها من النَّاحية التاريخيّة، فقال شيخ جامعة الزَّيتونة محمد الطاهر ابن عاشور: «ثم نحن نُسائِلُهُ هلْ كانت الأُمَّةُ زمن النبوَّة ذات نظام وحكومة،

---

(١) المصدر السابق، ص٤٦ ـ ٤٨.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص٩.

(٣) أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ١٤٠٠هـ، ص٢٢.

أم كانت فوضى، فإن اختار الأوَّلَ، فإمَّا أن تكون حكومة الأُمَّةِ يومئذٍ بيد النبيّ أو بيد غيره، فإن كانت بيد النبيّ، فقد ثبتت الحكومة المقارنة للرِّسالة وبطل ما أَسَّسه المؤلِّف وأعلاه، ورجعنا إلى اعتبار المسمَّيات دون الأسماء وهو الصَّواب والرُّشْد، وإن فرضت بيد غير النبيّ فالتَّاريخ ينافي إثباتها والعقل يقتضي أنَّ وجود الرِّسالة معها يصير عبثًا.

وإنْ اختار أنّ الأمة يومئذ باقية على الفوضى فما تنفع الرِّسالة هذه قيمة لكلامه في هذه الصحائف. فإن قال إنَّها زعامةٌ وَقْتِيَّةٌ لا تثبت لأحدٍ بعد الرَّسُولِ فقد رجع لقول بعض عَرَبِ الرِّدَّةِ وبعض الخوارج وقد أبطلناه.

وأما تنظيره بزعامة موسى وعيسى عليهما السلام فبعضه صحيح وبعضه باطل؛ فإنّ موسى أَسَّسَ جامعةً وحكومةً. . .، وأمَّا عيسى فجاء داعيًا فحسب، ونحن لا نقول بأنّ كُلَّ رسولٍ له حكومةٌ، بل نقول إنَّ بعض الرُّسُلِ أُرْسِلَ بالدِّين وعُضِّدَ بالحكومة. وهذا. . . أَكْمَلُ مظاهر الرِّسالة»[1].

وكتب المفتي المالكي لتونس محمد البشير النيفر[2] في بيانِ طبيعةِ منصِبِ الإمامة: «الأَمْرُ في شريعة نبيِّنا ﷺ أَوْضَحُ وأظهرُ، فهو ﷺ خليفةٌ ورسولٌ، وقد خاطَبَهُ الله بقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

وكانت حكوماتُ الإسلام على عهد الخلفاء والملوك تجري على هذا الصِّراط المستقيم، وقد قال أبو بكر رضي الله عنه في خُطبتِه التي ألقاها إذ تَوَفَّى اللهُ إليه رسولَهُ ﷺ: «إنّ محمدًا قد مات ولا بُدَّ لهذا الدِّين مَنْ يقوم به». ولم يفهم أحدٌ من الصَّحابة والتابعين وعلماءِ المسلمين وأئمَّةِ مذاهبهم سَلَفًا وخَلَفًا من معنى الإمامة والإمارة إلَّا حكومةً تَتَّصِلُ بالدِّين، وتُقِيمُ أَحْكَامَهُ العادِلَةَ. . .

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص١٩.

(٢) محمد البشير النيفر (١٣٠٦ ـ ١٣٩٤هـ/ ١٨٨٩ ـ ١٩٧٤م): فقيه، أديب، من أسرة علم. درّس في جامع الزيتونة. له مواقف محمودة من المحتل الفرنسي أيام الاحتلال العسكري لتونس.
محمد الشاذلي ابن القاضي، ولاية العلامة الشيخ محمد البشير النيفر خطة الإفتاء المالكي بالديار التونسية، ، المجلة الزيتونية، شوال ١٣٥٩هـ ـ نوفمبر١٩٤٠م، ص٢٥ ـ ٢٨.

وظلَّ المسلمون بعد هذا لا يعرفون لهم حكومةً إلَّا بهذا الشَّكْلِ، ولم يَدُرْ بِخَلَدِ أَحدٍ منهم أن يَفْصِلَ بين الدِّين والحكومة على كثرة ما حدث فيهم من المذاهب والآراء حتى في الإمامة نفسها»[1].

إنّ نِسْبَةَ الحُكْمِ النبويّ إلى غير السِّياسة افْتِئاتٌ على النبيِّ ﷺ، وعلى السِّياسة، إذ إنّ مظاهر الدَّولة كلها قد توفّرت في نظام الشَّريعة كما مارسها الرَّسُولُ ﷺ، كأمور الصُّلْح والحرب والإمارة والقضاء والعقوبات، فكان «الملكوتُ النبويُّ» ملكوتًا أرضيًّا لتنظيم علاقات النَّاس وتوفير حاجاتهم وقيادَتِهِمْ إلى خَيْرَي المعاش والمعاد.

والعَجَبُ أنّ علي عبد الرازق قد صرّح في كتابه بلسانه قائلًا: «كان سلطان النبيّ ﷺ بمقتضى رسالته سلطانًا عامًّا، وأمره في المسلمين مُطاعًا، وحُكْمُه شاملًا، فلا شيء مما تمتدُّ إليه يد الحُكْم إلّا وقد شَمِلَهُ سُلطان النبيّ ﷺ، ولا نوع مما يتصوّر من الرِّياسة والسُّلطان إلّا وهو داخِلٌ تحت ولايةِ النبيّ ﷺ على المؤمنين»[2]. .

بل لقد صرَّحَ علي عبد الرازق أكثر من مرّة بما يُشكِّكُ في مَذْهَبِهِ الأَوَّلِ ـ على الأقلِّ ظاهرًا ـ؛ فقد أَجْرَتْ جريدة (السِّياسة) اليوميَّة التي كانت تدافع عن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» حديثًا مع المؤلِّف، نشرتْهُ أوَّل سبتمبر سنة ١٩٢٥م تحت عنوان «حديثٌ جديدٌ مع الشَّيخ علي عبد الرازق» نقضَ الرَّجُلُ فيه ما جاء بالكتاب عندما قرَّرَ أنَّ الإسلام ليس مجرَّد رسالة روحيَّة؛ وإنّما فيه شريعة إلهيَّة، وأنّ إقامةَ هذه الشريعة وحدود الإسلام واجب على المسلمين، وأنَّ إقامة الحكومة التي تُطبِّقُ الشَّريعة وتُقِيمُ حدودها هي فريضةٌ إسلاميَّةٌ وتكليفٌ إلٰهيٌّ. . قائلًا بالحرف:

«إن الإسلام دِينٌ تشريعيٌّ، وإنّه يجب على المسلمين إقامةُ شرائعِهِ وحدودِهِ، وإنَّ الله خاطبهم جميعًا بذلك، ويجب على المسلمين إقامة حكومةٍ منهم تقوم بذلك».

---

(١) محمد البشير النيفر، فصل الدين عن الحكومة، المجلة الزيتونية، ٢٥٢/٥/٩ ـ ٢٥٣.

(٢) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق، ص١٥٦.

كما ألقى في مارس سنة ١٩٣٢م محاضرةً بقاعة «إيوارت»، بالجامعة الأمريكيَّةِ بالقاهرة، أكَّد فيها على أنَّ الشَّريعة الإسلاميَّة هي مرجعيَّةُ الحُكْمِ في مصر، وأنَّ الخروج عن هذا النَّهج خروجٌ عن الإسلام... قال بالحرف: «لقد جَرَتْ مصرُ منذ العصور الأولى على أنْ يكون الحُكْمُ فيها شرعيًّا، يرجع إلى أحكام الإسلام والأوضاع الإسلاميَّة، وكان المصريُّون يفزعون أنْ يحتَكِمُوا إلى غير الإسلام؛ لأنَّ الحُكْمَ بغير ما أنزل الله كُفْرٌ صريحٌ بالقرآن»!..

وفي عدد مايو سنة ١٩٥١م لمجلة «رسالة الإسلام»، وَصَفَ علي عبد الرازق تَلَفُّظَهُ بعبارة «الإسلام مجرَّد رسالة رُوحيَّة» بأنَّها عبارةٌ ألقاها الشَّيطانُ على لسانِه، وللشَّيطانِ أحيانًا كلماتٌ يُلقِيها على أَلْسِنَةِ بعض النَّاس»![١].

(١) محمد عمارة، متى يفيق العلمانيون، جريدة الوفد، عدد الثلاثاء، ١٩ يوليو ٢٠١١م.

المطلب الثالث

الدولة المدنية ودولة الإسلام

استشرى اليومَ الحديثُ عن طبيعة «الدَّولة الإسلاميّة» في كتابات العالمانيّين ودُعاةِ استئنافِ الحياة الإسلاميَّة، فقائلٌ يقول: إنّها دولةٌ مدنيّةٌ، وآخر يَصِفُها بأنّها «مدنيّةٌ ذات مرجعيَّةٍ إسلاميَّةٍ»، وقيل غير ذلك حتى غدا التّعريف مصدرًا لمزيد من غموض.

لا يبدو أنّ الكثير ممّا قيل في تعريف حقيقة الجوهر السُّلطانيّ للدَّولة الإسلاميَّة نابعٌ من نَبْشٍ معرفيٍّ بريءٍ من الأهواءِ وعِلَلِ الواقع المعيش، وإنّما تعود هذه الكثرة من التَّعريفات في الأصل إلى استفحال حال التوجُّس من حَمْلَةِ التَّشوِيه العالمانيّة للكيان السياسيّ الشرعيّ، ولذلك تلبَّسَتْ عامَّةُ التَّعريفات بالإجمال وحتى التَّناقض.

وأَوَّلُ ما يلفت النَّظَر عند بداية النَّبْشِ أنّ مصطلح «الدَّولة المدنيَّة» ليس له وجودٌ في معاجم الفِكْرِ السياسيّ الغربيّة التخصّصيّة[1]. فهو إذنْ مصطلحٌ أَوْجَدَهُ أنصارُه في البلاد العربيّة، ولذلك فإنّ البحث يقتضي أنْ نتطلَّبَ تعريفه من ألسنَةِ أنصاره باعتباره مُصطلحًا حادثًا تتبنّاه مجموعةٌ معيَّنةٌ من الأفراد والجماعات، وهو أمرٌ يُغنينا عن دراسته لُغويًا، إذْ إنَّ الدِّراسة اللغويَّة مفيدةٌ في دراسة المصطلحاتِ مجهولةِ الأَصْلِ أو المتطوّرةِ تاريخيًّا أو المشكِلَةِ معرفيًّا، وليس هذا في أمر مصطلح «الدَّولة المدنيَّة» الغائمِ معناهُ لُغةً ابتداءً.

مفتاح الدّلالة الحقيقيّة لجوهر المصطلح كامنٌ في المشهود واقعًا من أنّ أنصار الدّولة «المدنيّة» هم أنفُسهم أنصار الدّولة «العالمانيّة» أو «اللائيكيّة». هذه **حقيقة في غاية الجلاء بل والفحش في استعلانها** ممّا يجعل تحذْلُقَ بعض

(١) هذه شهادة نوردها هنا بعد بحث ونظر.

الكُتَّاب المسلمين في سَعْيِهم لإبهام هذا المصطلح بالقول إنّه من الممكن أن يعني: الدّولة التي تُقابل الدّولة العسكريّة، من باب التَّعْمِيةِ على الحقائق الواضحة. إنّ هذه التّعريفات الـمُبْهَمَة التي تصدر عن بعض الكُتَّاب المسلمين هي أشبه بصناعة متاهةٍ للوصول إلى غاية البحث؛ إذ إنّ النِّقاش اليوم ليس مع طائفةٍ من الكائنات الدَّاثِرة التي لا تُعْرَفُ إلَّا في صفحاتِ كُتُب التَّاريخ. إنّ حديثنا هو عن طائفةٍ من النَّاس يعيشون بيننا، وينشرون أفكارهم أمام أنظارنا، فلماذا ترتَدُّ أقلامُنا لإحداث تفصيلات لا يقتضيها الواقع ولا يستحِثُّها في عقولنا إشكال؟!

إنّ الدّولة المدنيّة في خطابِ أنصارها الذين أنشؤوها في بلاد العَرَب؛ هي الدّولة التي تَفْصِل - في أقلّ أحوالها وأكثرها «إشراقًا» - السُّلطانَ السِّياسيَّ عن حُكْمِ الشَّريعة. إنّ هذه الطائفة تتحدَّثُ بوضوحٍ لا شُبْهَةَ مِنْ إبهامٍ أو إخلالٍ فيه، إنّها تناصب الدَّاعين إلى إقامة الشَّرع العَداء، وتُحذِّرُ من خَطَرِهم وترى أنّهم يقودون البلاد بأفكارهم القَهْقَرى إلى قرون الظَّلام والضَّلال.

من شهادات هؤلاء على هذه الحقيقة، قولُ خليل عبد الكريم[1] إنّ الدّولة المدنيّة هي «من صنع البشر يُنفِّذُونها بوحيٍ من عقولهم وتفكيرهم مُسْتَهْدِين في ذلك بكافة العوامل الاقتصاديّة والاجتماعيّة والمعرفيّة التي تُحرِّكُ مجتمعهم، وهم الذين بِمَحْضِ إرادتهم يُنشِئون نظامها ويُشرِّعون دُستورها والقوانين التي تلائِمُ ظروفهم وبيئاتِهِمْ، وأنَّ المناداة بمبدأ الحاكميَّةَ للهِ - تعالى - هو إعادةٌ للدَّولةِ الدينيَّةِ التي انقطعَتْ من الأرض بانتقال الرَّسُولِ الأعظم محمد ﷺ إلى الرفيقِ الأعلى»[2].

---

(١) خليل عبد الكريم (١٩٣٠ - ٢٠٠٢م): محامي مصري، وناشط يساري. ألّف في الطعن في الرسول ﷺ والصحابة والشريعة. من مؤلفاته: «النص المؤسس ومجتمعه»، و«الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية».

إبراهيم عوض، لكنّ محمّدًا لا بواكي له، ط٢، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٢) خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٥م، ص١٩.

وقد عَرَّفَ عبد المنعم المشاط[1] **الدَّولة العالمانيَّة**، في مُعجَمِه «قاموس المفاهيم السِّياسيّة» الصّادر مُؤخَّرًا في ظلِّ الحديث المتكرّر عن «الدّولة المدنيّة»، بأنّها «الدَّولةُ التي تقوم على عَدَم الخَلْطِ بين السِّياسة والدِّين... [و]تَفْصِلُ فَصْلًا تامًّا بين الدِّين باعتباره قضيَّةً شخصيَّةً وبين السِّياسة بِصِفَتِها مسألةً عامَّةً تتناولُ العلاقة بين الحاكم والمحكوم من ناحيةٍ، وبين المواطنين بعضهم والبعض الآخر من ناحيةٍ أخرى»[2]. ولما عَرَّفَ «**الدَّولة المدنيَّة**» قال: «هي التي تقوم على عدم الخَلْطِ بين الدِّين والسِّياسة»[3]. وأَرَّخَ لبدايةِ ظهور «الدّولة المدنيّة» «بِصُلْحِ وستفاليا» سنة ١٦٤٨م «حينما استقَلَّتْ الدَّولة عن الكنيسة»[4]. وهو ذات الوصف لذات العين!

يُصنَّفُ نموذج الدَّولة الإسلاميّة منذ زمن النبوّة إلى سقوط دولة الخلافة في المعاجم السياسيّة الغربيّة على أنّه نموذج ثيوقراطيّ لأنّه يدعو إلى الاحتكام الى الشَّريعة الدينيّة[5]، بل تعتبره بعض المعاجم كأبرز نموذجٍ للدّولة الثيوقراطيّة[6]، وتُصنِّفُ الحركات التي تدعو اليوم إلى استئنافِ الحياةِ الإسلاميَّةِ على أنّها تحمِلُ مشروع دولةٍ ثيوقراطيّة.

وجَهْلُ هذه المعاجم بطبيعة النَّموذج السُّنِّيِّ للدَّولة الإسلاميّة

---

(١) عبد المنعم المشاط: أستاذ العلوم السياسية في جامعة القاهرة والجامعة الأمريكية.

(٢) عبد المنعم المشاط، قاموس المفاهيم السياسية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١١م، ص٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص٤٨

(٤) المصدر السابق، ص٤٨. العجيب هنا أنّ صاحب المعجم قد أضاف قوله: «وأحيانًا يتمّ الخلط بين الدولة المدنيّة والدولة العلمانية، والتي تقوم كذلك على الفصل بين الدين والدولة، والإعلاء من قواعد العلم على ما عداه من أسس اجتماعية أو دينية» ص٤٨ ـ ١٤٩! فما الفارق ـ أيّها الكاتب ـ حتى لا يقع الخلط؟!

(٥) Roger Scruton, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2007, 3rd edition, p.687.

تقول هذه الموسوعة: «لا تقتضي الثيوقراطية كما مورست في العالم القديم حكمًا مباشرًا من طرف رجال الدين، وإنّما المقصود هو تولّي رجال الدين المناصب القضائية والتشريعيّة، وقد بقيت هذه الفكرة في العالم المعاصر من خلال الإسلام».

(٦) Frank Bealey, *The Blackwell Dictionary of Political Science*, Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1999.,p.321

واضِحٌ[1]، إذ إنّ الدَّولة الإسلاميّة تُخالِفُ الدّولة الثيوقراطيّة في أنّ الحاكم فيها مُنتخَبٌ من الشَّعب، فشرعيَّتُهُ مُستمَدَّةٌ من اختيار الشَّعب له.

وتعود كلمة «ثيوقراطيّة» إلى اليونانيّة «Θεοκρατία»، وتعني لغةً: «حُكْم الله»، واصطلاحًا: الدَّولة التي يحكمها «رجال الدِّين»، ولها أشكالٌ مُتعدِّدةٌ، منها أنْ يَعتقِدَ الحاكم أو يُعتقد أنّه إلٰهٌ أو نِصْف إلٰهٍ أو ظلّ الله في الأرض، وهذا الشَّكل هو أقصى أشكال الثيوقراطيّة، وقد عُرِفَ في مصر القديمة، ومنها أيضًا ما يعرف بـ«Ecclesiocracy» وهي أنْ يَحْكُمَ البلادَ مجموعةٌ من رجال الدِّين بصفتهم الدينيّة دون أن يزعُموا أنّهم يحكمون بوحي يتنزَّلُ عليهم.

إنّ الدّولة الإسلامية دولةٌ دينيّة، من النّاحية اللُّغويّة، إذ هي تجعل للدِّين سُلطانًا كاملًا على المادة القانونيّة التي يحتكرها الإنسان في المنظومة العالمانيّة، فهي تستنبط جميع الأحكام من نصوص الوحي، وحتى ما كان منها من صميم التَّقنية كالمشاريع الاقتصاديّة والترفيهيّة فهي تستمِدُّ حقَّ وجودها من إباحة الشَّرع لها، إلّا أنّه لا يجوز أن تُصنَّفَ من النّاحية الاصطلاحيّة ضمن الدّولة الدينيّة الثيوقراطيّة؛ لأنّ القائمين على أمور الحكم أو القضاء أو التشريع ليسُوا من طبقة رجال الدِّين، فليس في الإسلام طبقةُ رجال الدِّين، ولذلك فلا يُسلَّمُ القول لمعجم «*The Blackwell Dictionary Of Political Science*» زعمه أنّ قيام الدّولة الإسلاميّة على الشّريعة يلزم منه أن يكون لطبقةِ رجالِ الدِّين سلطانٌ عظيم في الدَّولة[2]، فهو وإنْ صَدَقَ في وَصْفِ نموذجِ ولايةِ الفقيهِ في الفقه الشِّيعيّ، فإنه لا يَصْدُقُ على النّموذج السنيّ الذي لا يعرف طبقةً كهنوتيّةً ابتداءً.

---

(١) يقول معجم "*The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*"، ص٦٨٨: إنّ نموذج الدولة الإسلامية الذي يتبناه «الإسلاميون» يقضي بإجبار غير المسلمين على دخول الإسلام أو اعتبارهم ذميين!! وهي فرية عظيمة أن يقال في القرن الواحد العشرين ـ حيث تُرجمت جلّ أدبيات الحركات المسلمة ـ إنّه من المشروع «إجبار» الناس على الدخول في الإسلام عنوة!

(٢) Frank Bealey, *The Blackwell Dictionary of Political Science*, p.321

الدَّولة الإسلاميّة إذنْ لا تخضَعُ لقالبِ الدَّولة الثيوقراطيّة كما هي في المعجم الاصطلاحيّ الأكاديميّ اليوم، وليست هي دولة مدنيّة (عالمانيّة). إنّها طرازٌ خاصٌّ من الدُّول، فهي تَرْفُضُ في الدَّولة المدنيّة رَدَّها لمرجعيَّةِ الشَّريعة، وترفُضُ في الدَّولة الثيوقراطيّة اختلاقَهَا طبقةً دينيّةً تمتلِكُ زمام الحُكْمِ[1]. إنّ الدَّولة الإسلاميَّة هي «الدَّولة الإسلاميّة».

تختلف الدَّولةُ الإسلاميَّةُ عن الدَّولة العالمانيّة والدّولة الدينيّة بالمعنى الاصطلاحيّ في أَصْلِ المبدأ الدُّستوريّ السُّلطانيّ الأوّل:

الدّولة العالمانيّة (ذات الشَّكل الديمقراطيّ)	السُّلطان للشَّعب + السِّيادة للشَّعب
الدَّولة الدينيّة في شكلها التَّاريخي (الفرعونيّ، البابويّ)	السُّلطان للحاكِم المفوَّضِ من الربِّ+ السِّيادة للحاكم المفوَّضِ من الربِّ.
الدَّولة الإسلاميَّة	السُّلطان للشَّعب + السِّيادة للشَّرع

وتُنْكِرُ الدّولة الإسلاميّة أنْ يكون الحاكم شخصًا إلهيًّا في حقيقته أو ظِلًّا للهِ في الأَرْضِ، فالرعيَّةُ، سواءٌ بالانتخاب المباشِرِ أو بوساطة أهل الحَلِّ والعَقْدِ تختار الحاكِمَ لمواصفاتٍ تستدعيها الإمامةُ، وتحاسِبُهُ على ما يفعل، وتملِكُ حقَّ عَزْلِه أو خَلْعِه، وهو ممّا ليس في الدّولة الدينيّة بمعناها التَّاريخيّ، غير أنّ ذلك لا ينفي عن الدّولة الإسلاميّة طابعها الدينيّ الصّرف؛ لأنَّ اختيار الأُمَّةِ للحاكِمِ لا يتِمُّ بمحض هوى النَّاس، وإنّما هو مُحدَّدٌ بآليَّاتٍ شرعيّةٍ وضمن أحكامٍ شرعيّةٍ دينيّةٍ يدخل منها ما هو ضمن المصالح المرْسَلَة.

(١) فؤاد الناوي، موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام، القاهرة، دار الكتاب الجامعي، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص٤١.

المطلب الرابع

طهر الدين أم عقمه؟

لعلّ من أشهر تلبيساتِ العالمانيّين العَرَب عند حديثهم عن علاقة الدِّين بالدَّولة ووجوب الفَصْلِ بينهما، زَعْمُهم أنّ «إقحام» الدّين في السّياسة ظلمٌ للدِّين من وجهَيْنِ، أوَّلهما: إقحامُ الدِّين في غير مجاله؛ وثانيهما: تلويثُ الدِّين بِدَرَنِ السِّياسة، وربّما نقلوا هنا قصّةً يتظارفون بها وهي أنّ ونستون تشرشل، رئيس الوزراء البريطاني الشهير[1]، كان في المقبرة، فرأى على لوحةِ القبر عبارةَ: هنا يَرْقُدُ السياسيُّ العظيم والرَّجلُ الصَّالح فلانٌ. فقال مُسْتَهزِئًا: أَدُفِنَ في هذا القَبْرِ رجلان؟!

لقد سبَقَ بيانُ أنَّ الدِّين الذي له علاقةٌ بواقع النَّاس يجري في مضماره إذا استلم أمور السياسة؛ ولذلك فإنَّ الحديث ـ مثلًا ـ عن إقحام الإسلام في السِّياسة، هو من التَّلْبِيسِ على النَّاس؛ لأنّ الإسلام لا يقتَحِمُ عالم السِّياسة، وإنّما السِّياسة جزءٌ صميميٌّ منه، فهي داخِلَةٌ في الفقه في باب «السِّياسة الشّرعيّة»، كما تدخل في أبوابٍ عديدة أخرى في الفِقْهِ والعقيدة.

إنّ إنشاء حالةِ تضادٍّ نوعيٍّ بين الإسلام والسّياسة بزعم تمايز ماهيَّتِهما ليس إلَّا مُخاتَلَة ماكِرة تتعامى عن حقيقة الإسلام ومقاصده وآلِيَّاتِه وحقيقة السّياسة وأغراضها. إنَّ دَنْدَنَةَ هؤلاء حول «أَسْلَمَةِ السِّياسة»، والإمعان في اجترار تهويلاتهم حول «إدخالِ الدِّين في كلّ شيء»، لا يعدو في حقيقته مجال الحرب النفسيّة على القُرَّاء والمستمعين، بغرض صناعة تصوُّر متضادّ في عقول الناس بين الإسلام والسياسة، بِقَصْرِ الدّين على النُّسُك التعبُّديّ الفرديّ.

---

(١) ونستون تشرشل Winston Churchill (١٨٧٤ ـ ١٩٦٥م): سياسي بريطاني كان رئيس وزراء المملكة المتحدة من ١٩٤٠ إلى ١٩٤٥م ومن ١٩٥١ إلى ١٩٥٥م. عرف بتعليقاته الساخرة.

The Columbia Encyclopedia, p.391.

ورغم سذاجة هذه الدَّعوى وتهافتها، إلّا أنّ العالمانيّين العَرَب لا يكتفون بها في حربهم الدّعائيّة ضدّ الشّريعة، وإنّما يُمعِنون في افترائهم على حقيقة الإسلام، بالقول إنّ «إقحام» الإسلام في السّياسة جَوْرٌ على الدّين؛ لأنّ السّياسة عالمٌ مُلوَّثٌ بالبراجماتيّة المنْفَلِتة من لجامِ الأخلاق، فدِيْنُ السِّياسة هو المنْفَعَةُ المحضة، ولذلك فإنَّ رمي الدِّينِ في أحضانِ السِّياسة لا بُدَّ أن يؤول إلى تلويث الدّين بما في السّياسة من «هوبزيّة» ماكرة.

وربّما يزيد العالمانيّون في تأكيد دعواهم بالقول إنّ «الدّين والسّياسة من نسيجَيْنِ مختلِفَيْنِ ومِن معدنَيْن متنافِرَيْن؛ لذلك فإنّه ما إنْ تدخل السّياسة إلى الدّين حتى تُحَوِّلَه إلى أيديولوجيا؛ أيْ: إلى مذهب شموليّ ومعتقَدٍ جامد»[1]؛ فالدّين لا يمكن أن يكون «أيديولوجيا» لأنّ ذلك يعني «الشموليّة» و«الجمود»، رغم أن الأيديولوجيا هي مجرّد نظرة كونيّة للأشياء، فهل ينفصل الدّين عن أن يكون هذه الرؤية الكبرى للكون والإنسان والحياة؟!

إنّ هذه الدَّعوى ترى في الدّين ـ كلّ دين ـ مجرّد تميمةٍ تُعلَّقُ على الصَّدْرِ أو آياتٍ تُزيَّنُ بها جدرانُ المساجد، أو تراتيلٍ في المآتم والسُّرادِقات، وما الإسلام ذاك «الدّين»؛ إذ هو رسالةُ السَّماء التي نزلَتْ لِتُصحِّحَ التصوُّراتِ والأفعالَ، ولتسعِفَ النَّاس في أمور معاشهم ومعادهم، وقد نزلَتْ أحكامُه لتطهّر الدُّنيا من رجسِ الباطل، وأُوحِيَتْ آياتُه إلى النبيّ الخاتم لتقطَعَ دابِرَ الفساد وتجتَثَّ عُروقَه من عالم السّياسة وغيرها. إنّه دينٌ وُجِدَ لِيُطهِّرَ السّياسة من فسادها لأنّه لا يرضى للباطلِ البقاءَ والقرارَ الآمِنَيْن.

إنّ قول العالمانيّين العَرَب إنّ الدِّينَ أَقْدَسُ وأنقى وأجلُّ من أنْ يدخل في السّياسة، هو استحضار لدعوى أسلافهم من مشركي مَكَّةَ: ﴿وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي ٱلْأَسْوَاقِ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ۝٧﴾ [الفرقان: ٧]، إذ إنَّ قداسة الدِّين ـ في زَعْمِهم ـ أَعْظَمُ من أنْ يحمِلَها البشرُ القاصرين الخاطئين.

---

(١) محمد سعيد العشماوي، حقيقة الحجاب وحجيّة الحديث، ط٢، القاهرة، مكتبة مدبولي الصغير، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، ص٧٤.

إنّ الدّين الذي يَزْعُمُ أنّه نجاةٌ للنَّاس في دنياهم، دون أن يَمْنَحَهُم مَنْهجًا للتّعامل والتّعايش وتنظيم التّنازعات؛ لهو خديعةٌ كُبْرى ووَهْمٌ ساذج، إذ يُقدِّمُ نفسه للنّاس على أنّه مجموعة من الأفكار والشِّعارات الجميلة التي ترفضُ التَّماسَّ مع واقع الناس. وهو صورةٌ من صُوَرِ الأديان التي اختلَقَها بعضُ البشرِ ليفرُّوا بها من الدُّنيا، لكنَّها كانت دائمًا تشهد انكساراتٍ كبرى، لِتندَثِرَ بعدها، مثل حالِ الفِرَقِ الغُنوصيَّة النصرانيَّة في القرون الميلاديّة الأولى.

إنَّ الإسلام هو الدِّينُ الذي رَضِيَهُ اللهُ ـ سبحانه ـ لِعِبادِهِ طُهْرةً لِمَن الْتاثَ منهم بمفاسد الدُّنيا، وليس صورة ساذجة من التَّعاليم التي تزعم الطُّهْرَ لنفسها، وتخشى إنْ نَزَلَتْ إلى الأرض أنْ تُرْزَأَ في نقائها ويَسْوَدَّ بياضُها. إنّ دينًا يخشى على طُهْرِهِ من رِجْسِ الواقع، ويَفِرُّ من أسئلة النّاس ومُعافَسَةِ أُمورِهم، لهو خديعةٌ كُبْرى. إنّ دينًا يَحْفَظُ طُهْرَهُ بسلبيَّتِه، لهو بحقٍّ أَفْيُونُ الشُّعوب، إذ يُخَدِّرُ سواعِدَهُمْ عن العَمَلِ بآمالٍ في وعودٍ حبيسةِ عالمِ الآخرةِ.

المطلب الخامس

فهم النصّ المقدّس عمليّة بشريّة محضة

يقول فريقٌ من العالمانيّين: إنّنا نُقِرُّ كمسلمين للقرآنِ بالقداسة، ولا نَشُكُّ في ربانيّة مَصْدَرِهِ، لكنَّ العمل بأحكام هذا النَّصِّ مُتعذِّرٌ لسبب جوهريٍّ كامنٍ في طبيعة النصِّ، وهو أنّه وإن كان مُقدَّسًا في ذاته إلّا أنّه لا يخرج في طبيعته التَّواصليَّةِ عن جوهر «النصّ»، ولمّا كان طريق العمل بالنّصِّ يَمُرُّ حتمًا من بوّابة فَهْمِه، وكان الفَهْمُ عمليَّةً بشريّةً محضةً، فإنّ بشريّة فهم الكلام الرَّبَّانيِّ عمليةٌ نسبيّةٌ فاقدةٌ فقدًا مُطلقًا للقداسة، ولا يمكن أنْ تُمثِّلَ الحقيقة في إطلاقها وتعاليها على النّقص والزَّلَلِ.

وخلاصة هذه الرُّؤية نَفْيُ وجود تشريعٍ ربَّانيٍّ على الحقيقة، وإنّما هي تأويلاتٌ ظرفيَّةٌ تحكُمُها ثقافةُ المفسِّرِ وبيئَتُهُ وأغراضُه. ولمّا كانت «الشَّريعة الربانيّة» التي يدعو إلى الاحتكام إليها مَنْ يُسمَّون بالإسلاميّين معدومةً واقعًا، صارت الدّعوة إلى تطبيقِ هذه الشّريعة مجرّد مُخادَعةٍ للعوامّ بإيهامهم بوجود معدُوم، وإضفاء للقداسة على آرائهم الشخصيّة بنسبتها إلى الوحي الإلٰهيّ وخصائصه.

وتتسلّحُ هذه الرُّؤية بعددٍ من مقولات المدارس الأدبيَّة الحديثة، خاصّة تلك المزدهِرة في التيّارات ما بعد الحداثيّة، والتي تنتهي إلى عدمِيَّة النصّ. وتُعتَبَرُ «منظومة» ما بعد البُنْيَوِيَّة (Post-structuralism) من أهمِّ الأدوات النقديّة التَّشريحيَّة المنتجبة، إذ تقوم على ثانويّة قَصْدِ المؤلِّفِ أو بعبارة الفيلسوف الفرنسيّ رولون بارت[1] «مَوْت المؤلِّف» «La mort de l'auteur».

---

(١) رولون بارت Roland Barthes (١٩١٥ ـ ١٩٨٠م): فيلسوف وناقد أدبي فرنسي. تركت كتاباته أثرًا كبيرًا في مدارس البنيوية وما بعد البنيوية والسميوطيقا في فرنسا. من مؤلفاته:
"*Fragments d'un Discours Amoureux*".و" *Critique et Vérité*"

وتتأسَّسُ ما بعد البُنيويّة على نفي أن يكون للنصّ معنًى واحدٌ يُكتَشَفُ نتيجة السَّعْيِ لإدراكِ المراد الواحدِ للمؤلِّفِ، وإنّما كُلُّ قراءةٍ للنصّ هي إعادةُ صياغةٍ له، وهي الفهم الوحيد الممكِنُ. لقد فقد المعنى هنا حقيقته الموضوعيّة وتحوّلَ إلى أَثَرٍ انطِباعيٍّ يتشكّلُ في الذِّهْنِ على مُرادِ القارئِ لا المؤلِّفِ[1].

إنّ إلغاء مركزيّة (decentering) المؤلِّفِ ليصبحَ القارِئُ أو النُّظم الثقافيّة أو غير ذلك قَلْبَ النَّصِّ، هو تأكيدٌ لنسبيّة المعنى وضياعٍ للتواصل بين المؤلِّفِ والقارئ بالتَّمييزِ بين النَّصِّ المكتوب (scriptible) والنَّصِّ المقروء (lisible)، وليس «الأَنَا» في هذا النَّصِّ «ذاتًا» بالمعنى السَّيكولوجي، وإنّما هي مجرّد موضوعٍ نحويٍّ، وليس للمؤلِّفِ في نَصِّهِ أيُّ إبداعٍ، وإنّما هو مُجَمِّعٌ للكلام، ولذلكَ فنَصُّهُ ليس إلَّا «نسيجًا من النُّقول»[2]، بل لا سبيل للقراءة إلّا بِقَتْلِ المؤلّف لأنّ «ميلادَ القارئِ لا بُدَّ أنْ ينشأ من مَوْتِ المؤلِّفِ»[3].

تَؤُولُ هذه الفلسفة النّقديّة إلى انتقال القراءة من «النّصِّ المغْلَقِ» ضمن حدود اللَّفْظِ والسِّياق والنَّسَقِ حيث المآل إلى معنًى واحدٍ محدَّدٍ، إلى «النصِّ المفتوح» حيث يَتَفَلَّتُ المعنى من أسوار النَّصِّ إلى سياقاتٍ خارجيّةٍ لا يمكن ضَبْطُها[4]. وفي هذا يقول علي حرب[5] عن النصّ: «إنّه لا يحمل في ذاته دلالةً جاهزةً ونهائيَّةً، بل هو فضاءٌ دلاليٌّ، وإمكانٌ تأويليٌّ»[6].

وخَلَصَتْ صاحبةُ كتابِ «تَعَدُّد المعنى في القرآن» إلى ذات هذا المعنى العَدَميّ في تفسير كتاب الله؛ إذ قالت: «تحديدُ المتكلِّمِ لمعاني كلامِهِ لا يُمكِّنُ

---

(١) علي حرب، نقد الحقيقة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م، ص٥.

(٢) Roland Barthes, 'La Mort de l'Auteur', dans *le Bruissement de la Langue*, Paris, Seuil, Points Essais, 1984, p.67.

(٣) Ibid, p.69.

(٤) Umberto Eco, Lector in Fabula, *La Cooperazione Interpretativa nei Testi Narrativi*, Milano: Bompiani, 1979.

(٥) علي حرب: كاتب لبناني. أستاذ للفلسفة. من رموز العالمانيين في العالم العربي. يعتبره عدد من العالمانيين متطرفًا في نزعته التغريبية. من مؤلفاته: «الأختام الأصولية والشعائر التقدمية»، و«النص والحقيقة: الممنوع والممتنع».

(٦) علي حرب، نقد الحقيقة، ص٩.

من تحديد المعنى المقصود فضلًا عن أن يغيب ذلك التَّحديد. لذلك نقرِّرُ أنَّ جميع تفاسير القرآن ليست سوى معانٍ ثوانٍ ممكنةٍ لا يُعْقَلُ أن يَدَّعِيَ أَحَدُهَا موافَقَتَهُ للمعنى الأَوَّلِ. ولذلك لا يجوز أن نَجِدَ بعد «قال الله تعالى» إلّا تكرارًا لِلَفْظِ القرآن. فالقرآنُ مهما يكن مُعجِزًا لا يُمكِنُه أن يَخْرُجَ عن هُوِيَّتِهِ الجوهريّة التي تجعله قولًا؛ أيْ: حامِلًا معاني ليست سوى آثارٍ على المعنى الأَصليّ الإلٰهيّ الذي يظلُّ مَنْشُودًا مستحيلًا ممتنعًا لا يمكن أن ينقال (كذا)»[1].

وإذا كان النصّ في جوهره البُنيويّ مُدانٌ بالعجزِ عن الدّلالة على معناه الأصيل الوحيد، فإنّه أيضًا، كما يقول الفيلسوف الماركسيّ لوي ألتوسير[2]: «لا يوجد شيءٌ اسمه قراءةٌ بريئةٌ»[3]، وذاك مُسوّغ شرعيٌّ لإسقاط اجتهادات الفقهاء على مدى التَّاريخ الإسلاميّ؛ ونسبةِ أقوالِهِمْ إلى أغراضِهم الخاصّة وإملاءات الواقعِ.

يقول نصر حامد أبو زيد[4] في هذا الشَّأن: «فالقرآنُ خِطابٌ تاريخيٌّ لا يتضمَّنُ معنًى مفارِقًا جوهريًّا ثابتًا... وليس ثمّة عناصر جوهريّة ثابتة في النُّصوص... فالقرآنُ قد تحوَّلَ من لحظة نزوله من كونه (نصًّا إلٰهيًّا) وصار فهمًا (نصًّا إنسانيًّا) لأنه تحوَّلَ من التَّنزيل إلى التَّأويل، وهذه التَّاريخية تنطبِقُ على النُّصوص التشريعيّة، وعلى نصوص العقائد والقَصَصِ، وهي تُحرِّكُ دلالة النُّصوص وتنقُلُها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز»[5].

---

(١) ألفة يوسف، تعدد المعنى في القرآن، تونس: دار سحر للنشر، ط٢، د.ت، ص٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٢) لوي ألتوسير Louis Althusser (١٩١٨ ـ ١٩٩٠م): أهم فيلسوف في التيار الإحيائي الماركسي الذي ظهر بسبب بروز التيّارات الماركسية الراديكالية في الستينات من القرن العشرين. عمل أستاذًا للفلسفة في مدرسة الأساتذة العليا. انتمى إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، وكان من أعلام مفكّريه.
The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, pp.12-3.

(٣) Louis Althusser and Etienne Baliba, *Reading Capital*, New York, Pantheon Books, 1970, p.14.

(٤) نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ ـ ٢٠١٠م): كاتب ماركسي مصري. عمل أستاذًا في كليّة الآداب بجامعة القاهرة. حكم القضاء المصري بردّته والتفريق بينه وبين زوجته لطعنه في ربانية القرآن. سافر بعدها ليدرّس خارج مصر. له عناية بدراسة النص القرآني وفق المناهج اللسانية الحديثة. من مؤلفاته: «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، و«مفهوم النص دراسة في علوم القرآن».

(٥) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني، ص٨٢، ٨٣، ٨٤، ٩٢.

يقود هذا التّأصيل إلى تحويلِ ألفاظِ القرآن ـ بعد تفريغِها من المعاني التي أنزلها الله فيها ـ إلى مجرَّدِ أوعيةٍ فارغةٍ، يَصُبُّ فيها كُلُّ قارئٍ مفاهيمَ غير بريئةٍ يراها أو يرتَضِيها[1].

يَستمِدُّ هذا الإسقاط الأجنبيّ عن جوهر النص القرآنيّ أَصْلَهُ ومُسوّغاته من الرغبة في تجاوز النّصّ إلى تبرير الشّريعة المعَلْمَنَةِ والـمُؤَنْسَنَةِ، ولا يمكن أنْ يجد له مُدَّخلًا إلى فلسفة القراءة النّبويّة؛ إذ هو يبدأ من إلغاء النَّصِّ قبل قراءته، ويُعدِمُ المعنى الأصيل قبل البحث عنه.

تقوم هذه القراءَةُ على دَعْوى أنّنا لسنا مطالَبِين بمعرفة حُكْم الله لأنّه غير مُدْركٍ ابتداءً. فاللهُ ـ سبحانه ـ قد أنزل أحكام الشّريعة ثمّ أَفْقَدَها المعنى وسَلَبَها قابليَّة التَّطبيقِ، أو قُلْ بعبارة أَوْضَحَ، وإنْ كانت أَوْقحَ: أَنْزَلَ اللهُ أحكامَ الشَّريعة بنَصٍّ غير مُبيَّنٍ، لِعَجْزِ النَّصِّ ـ كُلِّ نصٍّ ـ أن يكون مُبِيْنًا، مع أنّه ـ سبحانه ـ قد وَصَفَ كتابه أَنَّه ﴿مُّبِينٌ ۝١٥﴾ [المائدة: ١٥] وهذا عَيْنُ نَفْيِ القرآنِ والخروج بهِ عَمَّا أراده الله منه، وطَعْنٌ فَجٌّ في مقامِ الأُلوهيَّةِ.

إنّ الله ـ جلّ وعلا ـ قد أنزل كتابَهُ مُبينًا ليقوم النَّاسُ بالقِسْط، وأراد من خَلْقِه أن يستَضِيؤُوا بأحكامِه ويهتدُوا بأنوارِه، ولِيَدْفَعَ به اختلافَ الأُمَم المتشاكِسَةِ في دعواهم حول «الحقّ». قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٢١٣﴾ [البقرة: ٢١٣].

وتنطلِقُ دعوى جماعة «اللّامعنى» من الزَّعْم أنَّ إرسال الرُّسُلِ عَمَلٌ بلا معنًى ولا قِيْمة، واللهُ ـ سبحانه ـ قد قال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ۝٦٤﴾ [النساء: ٦٤].

---

(١) محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص٦٢.

وقد حذّر اللهُ ـ سبحانه ـ المخالِفِين لأمره ونهيِه بالعقاب، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ۝٣٦﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وجعل ـ جلَّ جلالُه ـ حُكْمَهُ المرجِعَ عند التَّنازُع: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩].

يقول ابنُ القَيِّم: «إن قولَهُ ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ﴾ نَكِرةٌ في سياق الشَّرْطِ تَعُمُّ كُلَّ ما تنازَعَ فيه المؤمنون من مسائِلِ الدِّينِ دقِّهِ وجُلِّهِ، جَلِيِّهِ وخَفِيِّهِ، ولو لم يَكُنْ في كتاب الله وسُنَّة رسوله بيان حُكْمِ ما تنازعوا فيه، ولم يكنْ كافيًا لم يأمُرْ بالرَّدِّ إليه؛ إذْ من الممتنِعِ أن يأمُرَ تعالى بالردِّ عند النِّزاع إلى مَنْ لا يوجدُ عندَهُ فَصْلُ النِّزاع، ومنها أنه جعل هذا الرَّدَّ من موجبات الإيمان ولوازِمِه، فإن انْتَفَى هذا الردُّ انتفى الإيمان، ضرورةَ انتفاء الملزومِ لانتفاءِ لازِمِهِ، ولا سيّما التّلازم بين هذين الأمرَيْن فإنّه من الطَّرفَيْن، وكلٌّ منهما ينتفي بانتفاء الآخرِ، ثم أخبرهم أنّ هذا الردَّ خيرٌ لهم، وأنَّ عاقِبَتَهُ أَحْسَنُ عاقِبَةٍ»[1].

إنَّ نَفْيَ الأصيل القابل للإدراك في النصِّ هو في حقيقتِه نَفْيٌ لرسالة محمد ﷺ عَمَليًا؛ إذ هي عند ذاك رسالةٌ بلا مضمونٍ، واتّهامٌ للربِّ ـ سبحانه ـ بالعَبَثِ؛ إذْ خاطَبَنَا بما لا يُدْرَكُ، وطَلَبَ منّا ما لا يُفْهَمُ!

---

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين، ١/٤٩ ـ ٥٠.

المطلب السادس

نسخ الواقع للشرائع

تُعتبَرُ تاريخيّةُ النَّصِّ القرآنيّ أعظم شطحات المكر العالمانيّ في البلاد العربيّة لِتجاوُزِ النَّصِّ والدِّين بالكليَّةِ، وقد صَنَعَتْ لنفسها فُرسانًا يهرع إليهم العالمانيُّون عند إثارة موضوع علاقة النّصِّ بالواقع، وعلى رأسهم الماركسيُّ نصر حامد أبي زيد والحداثيّ محمد أركون.

ظهر مصطلح «تاريخيّة/ تاريخانيّة» في كتابات كُلٍّ من الفيلسوف الإيطالي ج. ب. فيكو[1]، وميشيل دو منوتين[2] أحد أعلام «النهضة الفرنسية»، ومجاله ينقسم إلى حقلَيْن:

- التَّاريخية الهرمنوطيقيّة (Hermeneutical Historicism) وهي منهج يُؤكِّدُ على أولويَّة السِّياق التاريخيّ في تفسير كلّ النُّصوص؛ فالمعنى كامِنٌ في السِّياق، سواءٌ أكان السِّياق متمثّلًا في فترة تاريخيّة أو موضع جغرافيّ أو ثقافة محليّة.

- التّاريخيّة الخاصّة بالقراءة التأويليّة التي يمارسها القارِئُ للنّصِّ ضمن اهتماماته الثقافيّة الخاصّة وخلفيَّتِهِ الفكريّة[3].

---

(١) جيوفاني بتستا فيكو Giovanni Battista Vico (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م): فيلسوف وقانوني ومؤرخ إيطالي. حاول تطبيق المنهج العلمي الذي أسسه بيكون لدراسة التاريخ. تمثّل كتاباته بداية مناهج الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية الحديثة.

The Columbia Encyclopedia, p.2076.

(٢) ميشيل دو منوتين Michel de Montaigne (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢م): فيلسوف فرنسي، عُرف بـ«سقراط الفرنسي». تقوم فلسفته على التشكيك في المعارف التي يكتسبها الإنسان بالحس أو بالعقل، وإيمانه بنسبية القيم الأخلاقية.

The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, p.691.

(٣) Jeffrey Kahan, "Historicism," in Renaissance Quarterly, vol. 50,no. 4 December 22, 1997, p. 1202

تقوم التاريخيّة على مَوْقَعَةِ «الحقيقة» ضمن التّاريخ، وهي بذلك ترفض مفاهيمَ مثل العالميّة والأُصوليّة، ممّا يؤكّدُ البُعْدَ النّسبيّ في قراءتها للأفكار والظواهر، حتى وصفها الفيلسوف الفرنسي ريمون آرون[1] بأنّها «نظريّةٌ تُعلِنُ نسبيَّة القِيَم والفلسفات وكذلك المعرفة التّاريخيّة»[2]. وهي بذلك دراسةٌ لتطوّر الأفكار والقِيَم أكثرَ منها دراسة للفِكْرة أو القِيْمَةِ في ذاتها.

تكمُنُ الخطورةُ الكُبْرى هنا في إقحام هذه الآليَّة النقديّة في دراسة النُّصوص المقدّسة؛ إذ إنّ «أَرْخَنَتَهَا» للنَّصِّ بتجذيره في ظرف تاريخيٍّ لحظيٍّ، يَسْلِبُ النَّصَّ المقدَّسَ بداهَةَ إطلاقيّته، والتي هي خِصّيصَتُهُ الرَّبَّانيَّةُ الكُبْرى.

يظهر تسليط آليَّة الأَرْخَنَةِ عند العالمانيّين العَرَب على النصِّ القرآنيِّ في شكلَيْن؛ أولّهما: نفي المعنى المطلق في تاريخ القراءات بنسبتها إلى بيئة القُرَّاء، ومن ذلك قول صاحب كتاب «الإسلام بين الرِّسالة والتّاريخ»: «من الواضح أنّ الاتفاق أو الاختلاف بين الفقهاء يعكس القِيَمَ السَّائدة زَمَنَ نَشْأةِ الفقه في مجتمعات إسلاميّة تشتركُ في عددٍ من المواصفات وتتباعد في أخرى»[3]. وهو ما يَؤُولُ إلى إسقاطِ التُّراث الإسلاميّ بِرُمَّتِهِ لأنّه يَقَعُ ضمن التّاريخِ، والتّاريخُ لا يَحْمِلُ في رحمه إلَّا الظَّرْفيَّ؛ إذ هو نتاجُ عوامِلَ مُتَقَلْقِلَةٍ غيرِ ثابتة.

ويذهب ثانيهما إلى أَبْعَدَ من ذلك في الطَّرْحِ ـ وربّما في وضوح المقصد وحده ـ بالقول إنَّ ظهور النصِّ في أيّ قالبٍ لُغويٍّ ـ بما في ذلك النصّ القرآنيّ ـ ينقُلُه إلى حالِ «تَأَنُّس» مطبوعة بكلِّ ما في هذا التَّأَنُّس من ظرفيَّةٍ. فإذا كان الواقع هو الأصل؛ لأنّ النصَّ في لغته وثقافته وحركته من صُنْعِ هذا الواقع، فليس هناك إذن من سبيلٍ لإدراكِهِ إلّا عن طريق رَبْطِهِ بالواقع في نسبيَّتِهِ.

---

(١) ريمون آرون Raymond Aron (١٩٠٥ ـ ١٩٨٣م): من أهم المفكرين الفرنسيين في القرن العشرين. فيلسوف وعالم اجتماع ومؤرخ فرنسي. من مؤلفاته:
"De la condition historique du sociologue "و."L'Opium des intellectuels "

(٢) Raymond Aron, *La Philosophie Critique de l'Histoire*, Paris, J. Vrin, 1950, p.289.

(٣) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط٢، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨م، ص١٤٧.

ومآلُ هذه القراءة إسقاطُ حُجيّة النّصّ القرآنيّ نتيجة إلغاءِ أيّ ثابتٍ دلاليٍّ في معانيه وأحكامِه؛ إذ إنّنا لو «قرأنا نُصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص ـ البنيةِ التي تتضمَّنُ المسكوت عنه ـ وفي السِّياق الاجتماعيّ المنتجِ للأحكام والقوانين فربّما قادَتْنَا القراءةُ إلى إسقاطِ كثيرٍ[1] من تلك الأحكام، بوصفها أحكامًا تاريخيَّةً كانت تَصِفُ واقعًا أكثر ممّا تصنَعُ تشريعًا»[2].

إنّ أحكامَ النَّصِّ الخاضعِ لِتَطوُّرِ اللَّفظِ ودلالتِه، والبيئةِ وحركتِها، وحاجاتِ الواقع وتعقيدِه، لا بُدَّ أن «تتطوّر» ـ كما يقول هذا الفريقُ ـ لتتحوَّلَ من أحكامٍ ذات سُلطانٍ مستوجِبِ الإذعانِ إلى مجرَّدِ «شواهدَ دلاليَّةٍ تاريخيَّةٍ»؛ أيْ: مُجرَّدَ قراءةٍ عتيقةٍ وممارسةٍ سالفةٍ تُحفَظُ في أَدْراجِ التَّاريخ باعتبارها أثرًا عن فَهْمٍ قديمٍ بالٍ نَسَخَتْهُ حركةُ الأيَّام وأبلاه تَطَوُّرُ الوَعْيِ الإنسانيّ.

وينتهي هذا المنهج الهَدْمِيُّ إلى إقامة دلالاتٍ جديدةٍ للنصّ نتيجة التمييز بين المعنى (Meaning) والمغزى (Significance)، حيث يُمثِّلُ المعنى الدّلالة التّاريخية للنُّصوص في سياق تكوُّنها وتشكُّلها، أمّا المغزى فهو القراءة المعاصرة للآنَ والمتأخّرة زمنًا عن المعنى، ليكون جهد القارئ تَعَقُّب المغزى الحي لا المعنى البالي[3]؛ أيْ: تحويل النصّ من لسانٍ ناطقٍ إلى وعاءٍ فارغٍ يَمْلَؤُهُ «المجتهد» بأفكارِ عصرِهِ وقِيَمِ بيئتِه ضمنَ الخَطِّ التَّطَوُّريِّ للوَعْيِ البشريِّ حيث يرقى كلُّ جديدٍ درجةً فوق ما مضى وانْصَرَمَ، ثم ينسخُ الأَحْدَثُ ما قَبْلَهُ، في ناموسِ الهَدْمِ والنُّشوء الذي لا يَفْتُرُ ولا يَهْمد.

لقد نقل هذا الفريق من العالمانيّين فَهْمَهُ من عالم «النُّصوص» إلى عالم

---

(١) لا يبدو استعمال «الكثير» هنا إلّا وجهًا من أوجه المناورة؛ إذ إنّ آلية عمل هذه القراءة مبطلة للأحكام جميعها؛ إذ هي كلّها عندها ظرفيّة في جوهرها.

(٢) من بحث له يسمى «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني» نشر بمجلة القاهرة يناير، ١٩٩٩م. نقله يحيى محمد ربيع، مفهوم النص في الدراسات العلمانية الحديثة.
http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=889&mot=1

(٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط٧، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص٤٨.

النّصِّ القرآنيّ عن طريق إدانته جريمةَ اختلاقِ قاعدة «العِبْرَة بعمومِ اللَّفْظِ لا بخصوص السَّبَبِ»، إذ اعتبر «اختلاقها» جنايةً على النصِّ والمقصد القرآنيّ بإخراج الحُكْم من واقعة العَيْنِ إلى العِلَّةِ المشتركة، والقَفْزِ من عِلَّةِ النُّزول إلى عِلَّةِ الحُكْم[1].

إنّ القراءة التاريخيّة تُريدُ أن تنتهيَ إلى نسخِ الشّريعة باعتبارها وَهْمًا لا وجود له؛ وذلك بتحويل النصِّ من ناطقٍ بالحُكْمِ إلى ملاصِقٍ ظرفيٍّ له، ضمن سياقِ الشَّائعِ من أفكارِ العَصْرِ[2].

---

(١) انظر سيد القمني، ربّ الزمان، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م، ص٢٣٦.

(٢) انظر في تاريخية النص القرآني عند العالمانيين العرب كتاب أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، الرياض، دار ابن حزم، ١٤٢٨هـ، فهو أوسع كتاب في الباب (أصله أطروحة دكتوراه).

الخاتمة

قامَتْ هذه الدّراسة على محاولةِ التَّجديدِ في العَرْضِ والنَّقْدِ، وفتحِ مجالاتٍ جديدةٍ للنَّظَرِ عن طريق توسيعِ دائرةِ البحثِ؛ وقد انتهت إلى نتائج نرى أن نَعْرِضَ خُلاصَتَها هنا:

١ ـ بيانُ أهميَّةِ القضيَّةِ الاصطلاحِيَّةِ، ووجوبِ التزامِ الجِدِّيَّةِ في تناولها.

٢ ـ مصطلحُ عالمانيَّة في شكله الإنجليزيّ يعود إلى اللاتينيّة، وأصله في العربيّة من السُّريانيّة، وهو مُشْتَقٌّ من «العالَم» لا «العِلْم»، ولذلك فالشَّكْلُ الأَصْوبُ له هو «العالمانيَّة» لا «العِلْمانيَّة» ولا «العَلمانيَّة» ولا «الدُّنيويَّة»...

٣ ـ العالمانيّة مفهومٌ مُتحوِّلٌ تاريخيًّا، ومتغيّرٌ سياسيًّا، ولذلك لا بُدَّ من الحَذَرِ عند محاولة ضبط تعريفٍ اصطلاحيٍّ له من تداخل الماهيّة الثابتة مع الأعراض المتبدّلة.

٤ ـ تمايز العلاقة الاشتقاقية بين العالمانيَّةِ والعِلْمِ لا ينفي تشابُكَهُما إبستمولوجيًّا.

٥ ـ العالمانيّة ليست مرادفةً للَّائكيَّةِ، فلِكُلٍّ منهما أصلٌ اشتقاقيٌّ مختلِفٌ، ومجالٌ دلاليٌّ خاصٌّ، وإنْ كان بالإمكان اعتبارُ اللائيكيَّةِ ـ من وجه ـ شكلًا مخصوصًا من أشكال العالمانيّة الجزئيّة.

٦ ـ قَدَّمَ البحثُ تعريفًا جديدًا للعالمانيّة، متلافيًا ما يراه قُصورًا في التّعريفات الأخرى المقترحة في الشَّرق والغَرْبِ، وهو أنّ العالمانية «**مَبْدَأٌ يقومُ على إِنْكارِ مَرْجِعِيَّةِ الدِّيْنِ أو سُلْطانِهِ في تنظيمِ شُؤُونِ النَّاسِ، بعضِها أو كُلِّها،**

انْطِلاقًا مِنْ مَرْجِعِيَّةِ الإِنْسانِ لإِدْراكِ الحقيقةِ والمنْفَعَةِ الكامِنَتَيْنِ في هذا العالَمِ».

٧ ـ كَشَفَ البحثُ الآثارَ الكارثيَّة للعالمانيَّة في الغربِ، على خلافِ ما يُروِّجُهُ العالمانيُّون العَرَبُ، وأظهر تفصيلًا تدميرَها للإنسان، وتحويلَها إيّاه إلى مجرّد «شيء» يُصَنَّعُ، وإفسادَها للفِكْرِ والأخلاقِ، وإهلاكَها للحَرْثِ والنَّسْلِ.

٨ ـ العالمانيَّةُ في العالم العربيّ ليست خلاصةَ سيرورةٍ تاريخيَّةٍ عفويّةٍ، وإنّما هي نتاج مَكْرِ العالمانيّين النّصارى، على خلاف العالمانيّة الناشئةِ في الغَرْبِ.

٩ ـ كشف البحث في دراسات الأكاديميين الغربيين ـ ولا سيّما علماء الاجتماع ـ عن تراجع أكثرهم عن الانتصار لدعوى قضاء العالمانيّة على الدِّين، مُقِرِّيْنَ أنّ الدِّين أقوى حُضُورًا مما كان يُظنّ، وأنّه باقٍ لا يمكن أنْ يُنْهِيَهُ أيُّ مَذْهَبٍ بَشَرِيٍّ.

١٠ ـ أكّد هذا البحث أهمية دلالات ما يعرف بـ«ما بعد العالمانيّة»، وعلاقة ذلك ببداية انحسار المدّ العالمانيّ وإخفاقِ الكثير من وعوده.

١١ ـ العالمانيّةُ مناقِضةٌ لشهادة التَّوحيد من كُلِّ وَجْهٍ: أَركانًا، وشُروطًا، ولوازمًا. . .

١٢ ـ تعتبر العالمانيَّةُ في المعجم القرآنيّ شَكْلًا من أشكال الدِّين الفاسد. واليوم يَتَّجِهُ المفكّرون في الغَرْبِ، من أنصار العالمانيّة وخصومها، وكذلك القانونيُّون، إلى اعتبارها دينًا من الأديان.

١٣ ـ العالمانيةّ اعتقادٌ شِرْكِيٌّ، ونَهْجٌ إلحادِيٌّ في المعجم القرآنيّ.

١٤ ـ يحاول العالمانيُّون العَرَبُ بكلِّ استماتَةٍ إخفاءَ حقيقة العالمانيّة ومناقَضَتِها للإسلام؛ وذلك بفكّها عن أصلها اللُّغَوِيِّ الصَّحيح، أو فَكِّها عن أُصولها الفلسفيَّة الإلحاديّة. . .

١٥ ـ رَبْطُ العالمانيَّةِ بالتَّحديث ـ باعتبارها لازمًا له ـ سَقَطَ واقعيًّا بثَبَاتِ الدِّين على الرغم من صعود الحداثة ـ بالمفهوم الاقتصاديّ الحَضَريّ ـ، وتنازُلِ

أعلام مَنْ ناصَرُوا هذا التّلازُمِ عن مَذْهَبِهِمْ وإقرارَهُمْ بِخَطَئِهِمْ.

١٦ ـ العالمانيَّةُ ليستْ ضمانَةً ضدَّ الثيوقراطيّة الإسلاميّة؛ لأنَّ الإسلامَ ليس ثيوقراطيًّا، ودولةُ الإسلامِ ليست دولةً «مدنيَّةً بمرجعيَّةٍ دينيَّةٍ»، وإنّما هي نسيجٌ دُستوريٌّ خاصٌّ لا تعرِفُه المعاجِمُ السِّياسيَّةُ اليوم.

١٧ ـ الإسلامُ يتضمَّنُ منظومَتَيْ حُكْم وحياةٍ كاملتَيْن، ولذلك فإنّ الحديث عن أنّ الإسلام مجرّد رسالةٍ رُوحيَّةٍ مُخالِفٌ لقطعيَّاتِ الشَّرعِ والتَّاريخِ.

١٨ ـ لا يمكن أن يكون الإسلام عالمانيًّا أو متوافِقًا مع العالمانيَّة إلا إذا حَرَّفْنَا الإسلام أو العالمانيَّةَ عن حقيقتهما.

١٩ ـ الحديثُ عن تَغَيُّرِ الشَّريعة وتطوُّرها بتغيّر الزَّمان، أو القول إنّه لا قداسة البتَّةَ لكلِّ مفردات فَهْمِ القرآن، مُنْتَقِضٌ بمنصوصِ القرآنِ وفاسِدٌ من جِهَةِ هَدْمِهِ لحقيقة الوحي والغايةِ من إرسال الرُّسُلِ، كما أنّه طَعْنٌ في الأُلوهيَّة بنسبة الفعل الإلٰهيِّ إلى العَبَثِ.

٢٠ ـ فَصْلُ الدِّين عن السِّياسة بِزَعْمِ طُهْرِهِ وفساد السِّياسة هو هَدْمٌ للدِّين لمصلحة السِّياسة، وتشويهٌ للدِّينِ بقَصْرِهِ على الشَّكْلِ النُّسُكيّ الباهت الخالي من الحياة.

ملحق ١
مختصر أهم الأخطاء الشائعة عن العالمانية

(١)
أهمُّ الأخطاء الشَّائعة عن العالمانيَّة في الخطاب الدَّعوي

- مصطلح «الإسلاميُّون» تعبيرٌ عن مجرد اختيارٍ سياسيٍّ داخل الإسلام (انظر الصفحات ٤٦ ـ ٤٨).
- العالمانيَّةُ ذاتُ دلالةٍ مفهوميَّةٍ ثابتةٍ (انظر الصفحات ٧٩ ـ ٨٠).
- العالمانيَّةُ هي فَصْلُ الدِّيْنِ عن الدَّوْلَةِ (انظر الصفحات ٨٣ ـ ٨٩).
- العالمانيَّةُ هي فَصْلُ الدّينِ عن الحَيَاةِ (انظر الصفحتين ٨٩ ـ ٩٠).
- العالمانيَّةُ الجزئِيَّةُ لا تنطلِقُ من تَصَوُّرٍ كَوْنيٍّ (انظر الصفحة ٩٠).
- العالمانيَّةُ مجرّد موقِفٍ سلبيٍّ من الدِّين (انظر الصفحة ٩٢).
- اللائيكيَّةُ هي المقابِلُ الفرنسيّ للعالمانيَّةِ (انظر الصفحتين ١١٠ ـ ١١١).
- اللائيكيَّةُ أشدُّ مُفارقةً للدِّين من العالمانيَّةِ (انظر الصفحات ١١١ ـ ١١٣).
- العالمانيَّةُ نتاجُ مَكْرٍ يَهُودِيٍّ.
- العالمانيَّةُ لا علاقة لها بالنَّزْعَةِ العِلموية (انظر الصفحات ٧١ ـ ٧٢).
- العالمانيَّةُ أثرٌ لِصراع الكنيسة مع العِلْم (انظر الصفحات ٦٥ ـ ٧٠).
- العالمانيَّةُ تتوافَقُ مع نُصوصِ الإنجيل (انظر الصفحات ٢٧١ ـ ٢٧٤).

• العالمانيَّةُ تقترِنُ ضرورةً بإنكار الخالق (انظر الصفحتين ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

(٢)
أهمُّ الأخطاء الشَّائعة عن العالمانيَّة في الخطاب الشَّعبيّ

• مصطلح «العالمانيَّة» من «عِلم» (انظر الصفحتين ٢٥٠ ـ ٢٥١).

• العالمانيَّةُ مُجرَّد رأيٍ وليست مبدأً فلسفيًّا (انظر الصفحات ٢٥٥ ـ ٢٥٧).

• العالمانيَّةُ والدِّينُ لا يتقاطعان (انظر الصفحتين ٢٧٠ ـ ٢٧١).

• نجحَتْ العالمانيَّةُ في تحقيق التَّوازن بين الدَّولةِ والكنيسةِ في الغَرْب (انظر الصفحات ٢٧١ ـ ٢٧٤).

• الحَدَاثَةُ في الغرب قَضَتْ على الوجود الدينيّ (انظر الصفحات ٢٥٨ ـ ٢٦١).

• الغَرْبُ وَقَفَ عند العالمانيّة (انظر الصفحة ١٦٧ وما بعدها).

• العالمانيَّةُ رأيٌ سياسيٌّ وليست موقِفًا دينيًّا (انظر الصفحات ٢٥٥ ـ ٢٥٧).

• العالمانيَّةُ بِذْرَةٌ من تراثٍ إسلاميٍّ (انظر الصفحة ١٤٦).

• القرآنُ غير قابلٍ للتَّطبيقِ لأَنَّ فَهْمَهُ عَمَلٌ بَشَرِيٌّ (انظر الصفحات ٢٩٣ ـ ٢٩٧).

• الإسلامُ عالمانيُّ الجَوْهَر (انظر الصفحتين ٢٧٨ ـ ٢٧٩).

• الإسلامُ مجرّد رسالةِ إصلاحٍ رُوحيَّةٍ (انظر الصفحات ٢٨٠ ـ ٢٨٤).

• دولةُ الإسلامِ دولةٌ مَدَنِيَّةٌ (انظر الصفحات ٢٨٥ ـ ٢٨٩).

• الإسلامُ لا يتوافق مع السِّياسة لأنَّ السِّياسةَ قَذِرَةٌ ضرورةً (انظر الصفحات ٢٩٠ ـ ٢٩٢).

• نجاحُ التَّجربةِ البورقيبيَّةِ في تونس في الارتقاء المعرفيّ بالمنظومةِ التَّعليميَّةِ وحقوقِ المرأةِ (انظر الصفحات ١٦٠ ـ ١٦٣).

• العالمانيَّةُ مرادِفَةٌ لتحرُّرِ المرأة (انظر الصفحات ١٣٥ ـ ١٣٧).

ملحق ٢
كلمتي...

تستحثنا معرفتُنا بالعالمانيَّة وحقيقة فسادِها ومكرِها إلى أن نُولِيَها القَدْرَ الأكبر من الاهتمام الفكريّ بيانًا وبلاغًا، فهي الخطر الأكبر والنَّصْلُ الذي يمزّقنا كُلَّ حينٍ في بلاد المسلمين. وقد بَذَلَ كثيرٌ من الدُّعاة ما وَسِعَهُمْ من طاقةٍ فكريَّةٍ وماديَّةٍ للتَّصَدِّي لهذا الطَّاعون، وبذلَ خِيارُ الأُمَّةِ أوقاتهم وأموالهم وحريّاتهم، وحتى أرواحهم التي أَزْهَقَتْ على أيدي الطُّغاة، لِدَفْعِ هذه الفِتْنَةِ، واجْتَهَدَتْ كثيرٌ من الجماعات الدَّعويّة للخروج بالأُمَّة من هذه المحنة، غير أنّنا لم ننجح إلى الآن في تحقيق الغاية النِّهائيّة، وإن كان للدّعوة نجاحاتٌ لا تُنْكَرُ في هذا الباب.

سأسمح لنفسي في ختام هذا الكتاب أنْ أُدْلِيَ بدَلْوي في بيان بعض ضروراتِ العمل لمواجهة العالمانيَّةِ، على قِلَّةِ البضاعة ـ وذاك ما أملِكُ ـ، ومع عِلْمي أنَّ الكثير من الأفكار الحسنة قد يُفْسِدُهَا أنّها تُرْصَفُ على المكاتب لا على أرض الشَّوْك، لكنّني أُحِبُّ أن أشاركَ إخواني كلماتٍ أَبُثُّها إليهم بعد رَصْدٍ مُتَأَنٍّ لواقع الدَّعوة، وهي على ضربين: خطايا لا بُدَّ أن نتوب عنها، ووصايا يَحْسُنُ أن نعمل بها.

الخطايا العشر لبعض من وقفوا على الثغر:

خطايا الدَّعوة منذ سقوط الخلافة كثيرةٌ، غير أَنَّ ما سأذكره هو في رأيي الأبرز أثرًا في تعطيل نجاحات العاملين لاستئناف الحياة الإسلامية:

١ ـ إفراغ الخطاب الدَّعوي من جوهره العقيديّ: دَفَعَتْ عوامِلُ عِدَّةٌ ـ مثلُ الحسابات السياسيَّة، والتحرُّز من المواطن التي يستغِلُّها المغرضون للتَّشهير، وتحييد الخصوم، والحرص على تحقيق مكاسب آنية ـ إلى المبالغة في التحرُّجِ من مكاشفةِ العامَّةِ بحقيقة التَّوحيد، وتمَّ بذلك إفراغُ الخطاب الدَّعوي في جلِّ مشاهدِهِ من مضمونه العقيديّ، وهَيْمَنَ عليه الجانب الأخلاقيّ، وصُبَّ في قالب وَعْظيٍّ باهتِ الألوان، وهو ما حَوَّلَهُ في ختام المطاف من دعوةٍ إلى تثوير الواقع بأَسْلَمَتِهِ، إلى رضًى بحاشيةٍ متنائيةٍ يَتَرَهْبَنُ فيها المعتزلون، أو بخورٍ لطيفٍ يُخفِّفُ مِنْ عَطَنِ المكان!

٢ ـ تنازع السُّنن الشَّرعية والسُّنن الكونيَّة: كثير من الكيانات الدّعوية واقعةٌ في الفِصام النَّكِدِ بين السُّننِ الشّرعيّة والسُّنن الكونيّة، فمَنْ التزمَ منها ظاهِرَ السُّنَنِ الشَّرعيَّة أَهْمَلَ النَّظَرَ في الواقع وحاجاته، وهو ما آلَ به إلى العُزْلَةِ والتَّقَوْقُعِ بعد أنْ نَهَسَ خطابَهُ النَّظَرُ السَّطحيُّ السّاذجُ للواقع، ونَهَشَ آمالَهُ مَكْرُ خصومِه وقُدْرَتُهم على استغلال محرّكات الواقع، سياسيًّا وتثقيفيًّا واجتماعيًا واقتصاديًّا وإعلاميًّا، أمَّا من اختار جانب السُّنن الكونيَّة فقد فَرَّط في كثيرٍ من ثوابت الشَّرع واتّخذ من الوسائل ما قضى النَّصّ بحرمته تحت اسم «الرُّخصة» دون ضابط، ثم «الوسطيّة» دون برهان، ثم «دلالات النُّصوص» دون نصٍّ. واللهُ ـ سبحانه ـ قد أَمَرَ في كتابه بتطلُّبِ القُوَّةِ الماديَّةِ بأسبابها الأَرضيَّة: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم...﴾ [الأنفال: ٦٠]، وأَمَرَ بالصَّبْرِ على البلاء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢٠٠﴾﴾ [آل عمران: ٢٠٠]، وأخذ الحيطة من مكر الأعداء: ﴿وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢]... وهو أيضًا الذي حَدَّ حُدودًا وحَرَّمَ تَعدِّيها، ونهى عن اتّخاذِ الحرام وسيلةً للخير، وجَعَلَ أَحَد شَرْطَي قَبُولِ العمل الصَّالحِ الاتّباعَ.

والتَّاريخ المعاصر يخبرنا أنّ من اختزلوا أسباب النَّصْرِ في التوكّل ـ بمعناه الظاهريّ ـ والبذْلِ والتَّضْحِية دون اعتبارٍ لِسُنَنِ الاستضعاف والغربة قد انتهى كثيرٌ منهم إلى الانتكاسِ أو التَّهميش، أَمَّا من اختاروا سبيل المصلحة

دون اعتبارٍ لحدودِ الشَّرع، واهتمُّوا بخططِ السّياسة ومرحليَّةِ التَّمكين وإنْ تعارَضَ ذلك مع منصوصِ الشَّرع بدعوى أَنَّ الواقِعَ لا يعترِفُ بأخلاقيَّاتِ الدَّعوة وأنّه يجوز التَّرَخُّص في كلّ شيء ما دامت النيّة هي نصر الدّين، فقد انتهى كثير منهم إلى التآلف مع العالمانيّة، بل وحتى الانصهار فيها ـ وإنْ على درجات ـ. وأَحْكَمُ النَّاسِ مَنْ عَلِمَ أنَّ السُّننَ الشَّرعيَّةَ لا تتنازعُ مع السُّنن الكونيَّة، وأنَّ رضى الله لا يُنال بِغَضِبِهِ، كما أنّ نَصْرَهُ لا يُوهَبُ لمن لم يستفرِغْ وُسْعَهُ في بَذْلِ الأسباب الماديَّةِ للتَّمْكِينِ.

٣ ـ تحوُّل الوسيلة إلى غاية: كشفت أحداثٌ كثيرةٌ في تاريخ الدَّعوة ـ خاصة في العقود الأخيرة ـ أنّ تَرَهُّلَ هِمَمِ كثيرٍ من الدُّعاة، ورضاهُمْ بالمكسب الأدنى، وإيثارَهُم السَّلامة في بيئةٍ تَبْطِشُ فيها العالمانيَّة بخصومها دون رحمةٍ، وغير ذلك من الأسباب، إلى تحوُّل العمل الدَّعوي من مشروعِ تغييرٍ إلى غايةٍ تقفُ واقعيًّا عند خُطَبِ الجُمُعَةِ، ودروس المساجد في شرح المتون، والمطوِيَّاتِ الوَعْظيَّة. وقد أدركَتْ الأنظمةُ العالمانيَّة أنَّ هذا الفريق لا يملك مشروعًا يُهدِّدُ وجودَه، وأنّه ينتهي حيث يبدأ، ولذلك لم تجد عُسرًا في مساوَمَتِه على رصيده الوحيد، وهو الكلام الذي لا يَمَسُّ الواقع ولا يُحرِّكُهُ، فكان تهديده بالمنع من الخَطابة كافيًا ليجعله يرضى بالصمت في مقام لا يُعذر فيه القائم لله بالحجّة بالسكوت.

٤ ـ الخلاف، بين الجحود والتوسّع: الخلاف سنَّةُ الله في خَلْقِه، وكثير من المناهج الدَّعوية فيه على طرفَيْن، مُفرّط لا يلزم حدود المُحكمات، ومُغالٍ يَضيقُ بالأمور الاجتهاديَّةِ حتى جعل الناس بين خيارَيْن لا ثالث لهما: قول فلان أو الفِسْقَ وربّما الكفر. والنَّاظِرُ في الخلاف بين الأئمَّةِ الأربعة يجد مسائِلَ كثيرةً جدًّا تنوَّعَتْ فيها الآراء وتنافَرَتْ فيها الأفهام، بل قد ينسب إلى الإمام الواحد في المسألة الواحدة أكثر من رأي. وضبطُ هذا الباب من أدقّ أبواب الدَّعوة لأنّ الناس فيه بين غالٍ في التَّضييق، ومُفرِّطٍ يَضِيقُ صَدْرُه «بالإجماع» و«الرّاجح»، وما أَفْسَدَهُ مثل الهَمَجِ والرّعاع الذين يُحبُّون القِيْلَ والقال والتَّقاذف بالتُّهَمِ!

٥ ـ **التَمَيّزُ، بين الغلاة والجفاة**: تعاني الدَّعوة في باب التَّعامل مع العوامِّ والمخالفين غُلُوَّ فريقَيْنِ؛ فريقٍ أوّل يغالي في اعتزال المجتمعات والتميّز عن النّاس باللِّباس والكلام والشِّعار، ويحبُّ أن يُنسب إلى جماعته أو فرقته أو تيَّاره أو حتى الاستئثار باسم «السُّنَّة»، وآخر يغالي في التَّماهي مع الفُسَّاقِ والسُّوْقَةِ والعالمانيِّين حتى لا يُنْسَبَ إلى التَّشَدُّد. والحقُّ بين هؤلاء وأولئك، فالأصل ألَّا يتميّز المسلم عن غيره من أهل القبلة في مظهره وطريقة ممارسته للحياة إلَّا أن يكون حرامًا أو مكروهًا، فإنّ الأمّة إذا رأت الرَّجُلَ يَنْسِبُ نفسه بمظهره إلى جماعة أو حزبٍ، عَدَّتْهُ مخالِفًا للأصل ومُنْتَحِيًا إلى اجتهادٍ ضَيِّقٍ، فلم تَعُدْ تَسْمَعْ لقوله على أنّه تعبيرٌ عن حقيقة الإسلام حتّى لو كان من قضايا الإجماع. ومن عجائب ما نشهده في واقعنا أنْ يَلْبَسَ الرَّجُلُ غير لباسِ قَوْمِهِ، ويتكلّم بغير لهجةِ بَلَدِهِ ـ عَمْدًا ـ متابِعًا لأعراف بلادٍ أُخرى طمعًا في التميّز تحت اسم «التديُّن»، وقد أدّى هذا الإفراط إلى نفور العامَّةِ ممَّنْ ينْهَجُون هذا النَّهج، والعَجَبُ أنّ هؤلاء «المنْتَحِيْنَ» هم أَشَدُّ النَّاس دَنْدَنَةً في لَعْنِ الحزبيّة! وقد ثبَّتَ هؤلاء في روع العامَّة أنّ العالمانيّة هي الأَصْلُ، وأنّ «التديّن» خروجٌ عن مألوف النّاس وعوائدهم المقبولة، وأنّ «**من أراد أَنْ يَتَدَيَّنَ، فَعَلَيْهِ أَنْ يَتَزَيَّلَ**»!

أمّا الفريق الآخر فقد اتّخَذَ من شِعار الوسطيَّة والتَّسامح واللِّين سبيلًا لأنْ يقترب من الناس، وأن يستجْلِبَهُمْ لميدان التديّن؛ ولكنْ على حساب الدِّين نفسه، فَفَرَّطَ في حُدود الشَّرْعِ وضوابطه في اللِّباس والكلامِ ومخالطة النَّاس، فقرَّبَ منه العامَّةَ لكنَّهُ أَفْرَغَ التَّدَيُّنَ من محتواه، وصار التديُّنُ مجرّد دَنْدَنَةٍ بعناوين وشعارات. وخَطَرُ فِعْلِ هذا الفريق أنّه أراد مواجهة خطر العالمانيّة، فاقترب منها ولم تعبر له هيَ. وقد آلَ هذا النَّهْجُ إلى أنْ استَقَرَّ في روع كثير من العامَّةِ أنّ الخلاف بين الإسلام والعالمانيّة لا يُفسِدُ للودِّ قضيَّة، وإنَّما هو تنوُّعٌ في الآراء والرُّؤى، مع اتّفاقٍ في الأصول، «وكلٌّ على خير»!!

٦ ـ **الولع المرَضيّ بالخلاف**: وَلُوعُ كثيرٍ من العاملين في الدَّعوة ومن يتبعهم من العوامّ بالخلافِ بَلَغَ درجةً مَرَضِيَّةً أو قُلْ وَبَائِيَّةً، وهو مُوهِمٌ أنّ هذه

الأمة لا تجتمع على شيء إلّا قليلًا، مع أنّ الكثير ممّا يُحِبُّ النَّاس التَّنازع في شأنه لا يعدو أن يكون من القضايا التي يتَّسِعُ فيها الخلاف إمّا لخفاء الدَّليلِ أو لأنّ هذه المرحلة من حياة الأُمَّةِ تعرف منازعاتٍ في الأُصول الكبرى بما يعدّ استدعاء مسائل الفروع تفريطًا عامدًا في ما بقي للأمّة من وَحْدَةٍ، وتمكينًا لخصومها الماكرين من عُنُقِها بعد شَغْلِ أفرادِها بِجَلْدِ بعضهم البعض. وهذا بابٌ من فقه الدّعوة لا يُحْسنُ توجيه الناس فيه إلّا من جَمَعَ العِلْم والحِكْمة إلى الخبرة، وفي تجربة ابن تيمية مع الأشاعرة قدوة حسنة، فإنّ تاريخ الجَدَلِ العقيديّ لم يعرِفْ عالمًا من مدرسة الحديث كَتَبَ وجادَلَ في الردّ على الأشاعرة مثل ابن تيمية، حتى إنّ كلَّ من جاء بعده عالة عليه في هذا الباب، غير أنّه كان يراعي اختلاف الأحوال في استحضار هذا التَّنازع العقيديّ، تغليبًا لمصلحة الأمّة، وحِرْصًا على حفظ الأُولى، مع هضْمٍ لحظوظ النَّفْسِ، ويكفِيهِ أنّه القائل عن الأشاعرة: «هم أَهْلُ السُّنَّة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم»[1]. وهو أيضًا القائل: «والناس يعلمون أنه كان بين الحنبليّة والأشعريّة وَحْشَةٌ ومُنافَرةٌ. وأنا كنت من أعظم الناس **تأليفًا لقلوب المسلمين، وطلبًا لاتّفاق كلمتهم** واتباعًا لما أُمِرْنَا به من الاعتصام بحبل الله، وأَزَلْتُ عامَّةَ ما كان في النفوس من الوحشة»[2]. وقد قال هذا الكلام في زمنٍ كانت فيه للإسلام دولةٌ وللدِّين صَوْلةٌ، فماذا نقول نحن في زمن التَّشتُّتِ والوهن بكلّ أنواعه، وتكالُبِ الخصوم علينا من كلِّ حدب؟! فاستدعاء الخصومات لغير ضرورة، والنَّفْخُ في مواضع التَّنَازع بين أهل القِبْلَةِ، لا مآلَ له غير تمكين العالمانيّين من طوائف الدّعوة المشتَّتَةِ، والزّيادة في إضعاف الأمّة، بل وتقديم العالمانيّة بدل الدّين سبيلًا لجمع أبناء اللِّسان أو الموطن الواحد.

٧ ـ ثنائية الصنميّة والفوضويّة: أَسَّس العملُ الدَّعوي المعاصر في

---

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٢هـ، ٢/ ٨٧.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٢٧.

مجملِهِ للصنميَّة المشيَخِيَّةِ والصنميَّةِ الحزبيَّةِ تحت عنوان طاعة العلماء أو طاعة أهل الخِبْرة من الكُبَراء، ثم أثبتت الأحداثُ أنَّ عددًا ممن تصدَّرَ لم يتأهَّلْ لذلك نفسيًّا أو أخلاقيًّا، أو أنّ عِلْمه بالواقع بسيطٌ وربّما ساذج، وهو ما أَفْرَزَ اليوم كُفرًا بمعنى القيادة والتَّوجيه، وعُزوفًا مُخِيفًا عن السَّماع لأهل العلم والفتوى. **وفي تقديس الأكابر أو الزُّهد فيهم هَلَكَةُ الدَّعوة**. إنّ مسيرة العمل لاستعادة الواقع الشرعيّ تقتضي أنْ نُعِيد تحديد أهليَّة القادة، فلا تقتصِرُ الكفاءةُ على الرَّصيد المعرفيِّ النَّظريِّ، ولا التَّاريخ الدّعويِّ، كما أنّ علينا أنْ نتخفَّفَ من لغةِ التَّجميل والثَّناء، فإنّ العِصْمة لا تثبتُ لغير الأنبياء، وقلوب الخَلْقِ بين أُصبعين من أصابع الرَّحمٰن يُقلِّبها كيفما يشاء. وقد استغلَّت العالمانيّة منهج «العصمويين» لتصدم الشَّباب في قياداتهم بأسلوب «تحطيم الرُّموز» عن طريق استغلال سقطات البعض حتى أصبح «الشَّيخ» مادة للتَّنَدُّر، كما استغلَّتْ مذهب «الفوضويِّين» لإثارة الفوضى وتشتيت الجهود وضرب الدّعوة ببعضها. والحقُّ لا يخرج عن قيادةٍ موقَّرةٍ ذات كفاءةٍ، تخضع للمحاسبة والاستبدالِ إذا لزم الأمر دون حَرَجٍ، وعامِلِين يَلْزمُون غَرْزَ النَّاصحين والموجّهين من أهل العِلْم والبصيرة، دون استكبارٍ أو استخفافٍ بأهل الدُّرْبة والنَّظَر.

٨ ـ **الفِصامُ النَّكِدُ بين المصحف والصّحيفة**: عاشت الدّعوة في العقود الأخيرة من القرن العشرين على وقع صدام بين المصحف والصّحيفة؛ ففريقٌ يرى أنّ «الخير كُلُّ الخير في كتاب الله، أمّا الانشغال بالجرائد والمجلّات ففيه إهدارٌ للوقت وذهابٌ لبركة العلم»، في حين ذهب مخالفوهم إلى أنّ «الانشغالَ «بقراءة القرآن وكُتُب التُّراث، مُورِّثٌ للدَّرْوَشَةِ، وإنّما على المسلم أن يتزوَّدَ بعلوم العَصْر التي تُفيده في فهم الواقع وتسخيره لخدمة الدِّين!».
وهذا الصِّراع الوهميُّ دليلُ فسادٍ في العقول، وفسادٍ في فهم كتاب الله وفهم الواقع؛ فإنَّ الدَّعوة التي ترى في نَبْعِ فَهْمِ الدُّنيا والآخرة ـ وهو كتابها ـ مجرّد تميمةٍ للبركة، لن تُحسِن معرفة دينها، فضلًا عن أنْ تنصُرَه، بل ستجرفها العالمانيَّةُ إلى ساحها لأنّها دعوةٌ قائمةٌ على العناوين الهلاميَّةِ التي لم ترتوِ من

فيض الوَحْي، وأمّا القول إنّ المسلم يستغني بالقرآنِ عن الصُّحف والمجلّات التي تُعِينُه على فهم الواقع قبل الحكم عليه والعمل فيه، فهو يُقدِّمُ أَفْضَلَ خِدمةٍ للعالمانيّة نتيجة فَصْلِهِ الدّعوة عن الواقع والانعزال بها في طوباويات الرَّهْبنة، وتمكينه للعالمانيّين من رِقاب الأمَّةِ بترك الواقع لهم لِيُخطِّطوا ما شاؤوا في مجال السّياسة والتّعليم والاجتماع... ولينتهي الأمر إلى ألّا يُبقي العالمانيُّون من القرآن في واقعنا غير تَرْتِيله، على القراءات العَشْر وحتى الأربع عشرة، فلا يضرُّهم التَّواتر ولا الشُّذوذ شيئًا ما دام في مَعْزِلٍ عن مماسَّةِ الواقع!

٩ ـ أُحاديَّة الحلِّ لمشكلةٍ مُتعدِّدة الأَوْجُه: يُعتبَرُ الحَلُّ الأُحاديُّ في أطروحاتِ الجماعاتِ الدَّعوية من أبرز أسباب قُصورِها عن إيجاد الدَّواء النَّاجع لأَدْواء الأُمَّة، إذ الاقتصار على الحلّ الفِكريّ التَّوعويّ، أو الوعظيّ، أو الاجتماعيّ، أو النّقابيّ... والاعتقاد أَنَّه وَحْدَهُ المخْرَجُ من الفتنة يَكشِفُ قُصورًا عن إدراك عُمْقِ المشكلة، ومَبْلغَ تَغَلْغُل النَّخْر العالمانيّ في نفوس النَّاس ومدى تَمَكُّنِه من آليَّات حُكْمِ الواقع. إنَّ داءً بُثَّ سُمُّهُ في كُلِّ عُضوٍ ومفصلٍ يحتاجُ إلى أنواعٍ مختلفةٍ من المعالجات لاختلافِ طبائعِ أجزاءِ البَدَنِ في مدافَعَتِها للمَرَضِ، ولأنَّ المرضَ الأُمَّ قد أَفْرَزَ أَدْواء جديدة مع تمكُّنِه في البدن. إنّ الدعوة في حاجةٍ إلى كلِّ أنواع العلاج لِدَفْع المَرَضِ، ويبقى بعد ذلك للحُكماء تقدير نِسَبِ الأَدْوية، وما هو الأوَّل والأَوْلى، وما هي الحاجة إلى تغيير النِّسب مع تغيُّر الأحوال وتتابع المراحل، فالمسألة ليست تصادُمَ الحلول وإنّما كيف نجعلها متكاملة.

١٠ ـ استعجالُ قَطْف الثَّمرة قبل تمايز الصُّفوف: أثبتَتْ الأَحْداثُ المتتالية في المشهد السِّياسيِّ على مدى عقودٍ في البلاد العربيَّة أنّ الدَّعوة كثيرًا ما تغتَرُّ بجماهير المتعاطفين الذين لا يلبث الواحد منهم أنْ تَهْمَدَ حماسَتُه إذا طال المسير، أو أَعْمَلَ في عقلِهِ التَّشويهُ المضادُّ مِعْوَلَ الشَّكِّ والتَّخويفِ. إنّ عقولًا صاغَتْهَا مناهِجُ الإفساد الرسميَّة على مدًى طويلٍ لا يمكن أن تَصْلُحَ بَوْصَلَتُها بين يومٍ وليلةٍ، ولا سبيل لأن يُسْلَمَ إليها أَمْرُ صناعةِ ثورةِ الوَعْيِ والبناء لمجرّد حماسةٍ طارئةٍ وغَضْبةٍ مُفاجِئةٍ. إنّ الثمرة الكبرى التي تريد

الدَّعوة أن تجتنيها لا يمكن أن تطيب حتى تأخذ من خيري السماء والأرض فترةٍ من الزَّمن تكفي أنْ تَبُثَّ في عروقِها ما يجعل قَلْبَها زكيًّا حُلْوَ المذاق، ودون ذلك المرارةُ وإنْ حَسُنَ لونُها في حينٍ من الزَّمان.

الوصايا العشر لمن يقفون على الثغر:

إنّ صناعةَ برنامجِ عملٍ دعويٍّ واقعيٍّ ومتكاملٍ يُخرج الأمَّةَ من حال الاستضعافِ إلى حال التَّمكين، أمرٌ أكبرُ من أن يُطيقَهُ فَرْدٌ مهما علا كَعْبُهُ في العِلْم ورَسَخَتْ رِجْلُه في أرض التَّجرِبة، فكيف بمن كان أدنى من ذلك مثلي! ولذلك سأقصِرُ حديثي في باب النَّصيحة على عَشْرِ وصايا، أرى أنّها الأهمُّ اليومَ:

١ ـ **الخروج بالصِّراع من مجال النُّخبة إلى مجال العامَّةِ:** لا عُذْرَ لِحَمَلَةِ الدَّعوةِ إنْ لم يجعلوا قضيَّة العالمانيَّة ومُصادَمَتِها لعقيدة الإسلام شأنًا شعبيًّا، يَلْهَجُ بِخَبَرِهِ الدَّاعية في المسجد، والطَّالب في الجامعة، والعامل في المصنع، والرَّجُلُ بين أولاده، فهي السَّرطانُ الأكبرُ الذي يأكلُ من دِيْنِ النَّاس حتى يَذَرَهُمْ بلا روح. ولا يمكِنُ للعمل الفِكريّ النّخبويّ أن يكون ذا قيمةٍ حتى يجعل على رأس اهتماماته رَفْدَ العمل الشَّعبيِّ بالحُجَّةِ، وأن يقمعَ بالبيانِ الصَّادقِ ما يَبُثُّه المبطِلُون من دعاياتٍ تجميليَّةٍ للعالمانيَّة وعلاقتها بالإسلام.

٢ ـ **شرعيَّةُ الخلفيَّةِ وواقعيَّةُ الخِطاب:** الطَّبيعة العقيديَّةُ للخِلاف بين الإسلام والعالمانيَّة مُغْرِيةٌ للدَّاعية أن يصرِفَ كُلَّ همِّهِ لبيان الفسادِ العقيديّ لهذه الملّة، غير أنّ طبيعة الصراع وحقيقة وَعْي العامَّةِ تفرضان على الدَّاعية ألّا يكتفي بكشفِ الانحرافِ العقيديّ للعالمانيّة، وإنّما يزيد على ذلك ببيان ضلالِ العالمانيّة بكشف أثرها الواقعيّ في فساد الحياة الاجتماعيّة والأخلاقيّة والاقتصاديّة للنَّاس؛ فإنّ الجماهير لا تُطِيقُ لغةَ التَّجريد، ولا ربطَ أُمور الحياة كُلِّها بعاقبتها الأُخْرَويَّة.

٣ ـ **الفصل بين كون الإسلام حقيقة ربّانية واجتهادات الدّعاة:** الصّراع بين الإسلام والعالمانيّة هو ـ في بعض أوجهه ـ من النّاحية العمليّة صراع بين

أفهام الدّعاة واجتهاداتهم - التي تُصيب وتخطِئُ - والعالمانيّة، ولذلك فإنّه لا بُدَّ من تهيئة الناس لإدراكِ أنّ الإسلام لا يتحمَّلُ جريرة زَلَلِ أَنْصارِه، خاصَّةً أنّ العالمانيّة تخشى في كثير من الأحيان صَدْمَ مشاعر الناس باتّهام الإسلامِ بالفساد أو النَّقص، ولذلك تحاوِلُ ضَرْبَ ثِقةِ النَّاس في دينهم عن طريق إسقاطِ الرُّموز للوصول إلى إقصاء الإسلام من الحياة.

٤ ـ ضرورة العمل الجماعيّ: لقد أثبتت التَّجرِبة الدَّعوية على مدى المئة سنةٍ الأخيرة فسادَ مَسْلَكَيْنِ، أَوَّلهما: العملُ الفردِيُّ، وثانيهما: العَقْلِيَّةُ الحِزْبيَّةُ التي تختَصِرُ الحقَّ كُلَّهُ في طائفتها، والحقّ بين هذا وذاك، وهو في العمل الجماعيّ الذي يُحسِنُ تنظيمَ الجهودِ وترتيبَها وتوجيهَها في مشروعٍ كبيرٍ يوافِقُ حجم التَّحديات الضَّخمةِ، دون أن يكون العملُ الجماعيُّ سببًا للانفصال عن الأمَّةِ وادّعاء العِصْمة. وليس هناك تلازمٌ بين العمل الجماعيّ والحزبيَّة المنكرة شرعًا، كما يَظُنُّ بعضهم، فإنّ المرء قد يُعادِي العمل الجماعيّ (وللعملِ الجماعيّ أَوْجهٌ كثيرةٌ، ومنها: أنْ يَتَّفِقَ بضعةُ أفرادٍ على تقديم خِدْمةٍ للأُمَّةِ بطريقة منظَّمةٍ، كالبحث العلمي، أو المحاضرة، أو الخدمة الاجتماعية) لكنّه يقع في الحزبيّة بموالاته المطلقة لشيخٍ، أو هيئةٍ، أو فكرة اجتهاديّة. ويبرأ المرءُ في المقابل من الحزبيّة المذمُومةِ، إذا كانت جماعته التي يعمل معها ترى نفسها جزءًا من الأمة، فلا تحتكر لنفسها الإسلام ولا السُّنَّة[1].

٥ ـ التخلُّص من مصطلح «الإسلاميُّون»: لا تَشُكُّ نفسي طَرْفَةَ عَيْنٍ أنّ مصطلح «الإسلاميُّون» من أكبر معاوِلِ الهَدْمِ في مشروع الإصلاح الإسلاميّ؛ إذ هو يُقسِّمُ الأُمَّةَ إلى «إسلاميّين» يَرَوْنَ وجوبَ الاحتكام إلى الشّرع، ومسلمين «عاديّين» لا يَرَوْنَ هذا الإلزام!! وقد استفاد العالمانيُّون استفادةً عظيمةً من هذا المصطلح الخبيث في دلالته للقول إنّ الإسلام هو غير الدَّعوة إلى التزامه!!

---

(١) يحسن بالقارئ أن يرجع إلى كتاب الدكتور صلاح الصاوي، مدى شرعية الانتماء الى الأحزاب والجماعات الاسلامية، القاهرة: الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية، ٢٠١١م، ففيه فوائد غزيرة، وردود مدللة على الشبهات.

وأنّ صراع العالمانيّين هو مع «الإسلاميّين» لا مع الإسلام!! لقد استطاع هذا المصطلح أنْ يُرسِّخَ في أذهان النَّاس أنّ الإسلام لا يتجاوز الشَّعائر الظَّاهرة، وما زاد على ذلك فهو من أمور الاجتهاد أو نوافلِ العبادات.

٦ ـ **أهميَّة التّكرار**: معركتنا مع العالمانيّة في أبرز جوانبها معركةٌ حول إقناع الجماهير التي يحاول العالمانيُّون تثبيت شرعيَّة الواقع المعيش في وَعْيِها، وقد نجحوا في ذلك عن طريق حملات التّكرار في الإعلام والأفلام والأغاني ومناهج التدريس، حتى استطاعوا بنجاعةٍ التَّسَلُّلَ إلى أعماقِ وَعْي العامَّةِ حيث رسَّخُوا الكثير من مقولات العالمانيّة على أنّها مُسلَّماتٌ معرفيّة وقِيَميَّة. وفي المقابل، دبَّ الكَسَلُ في فريق من العاملين للشَّريعة، وتوّقف هَمُّهُ «للتّكرار»، وهو ما عليه أن يتجاوزه حتى تتمكّن الدّعوة من إعادة تشكيل ذهنيّة الأمّة بمخاطبة وعيها الباطن عن طريق التكرار، ووعيها الظاهر عن طريق البيان.

٧ ـ **أهمية مخاطبة الأمة بنماذج عمليّة**: العامّة عاجزةٌ إجمالًا عن التَّجريد الذهني، ولذلك فهي تحبُّ رَبْطَ المثل بأعيانٍ من النَّاس، أو تجارب تاريخيّة أو مواقف عينيّة، ولذلك على الدُّعاة ألَّا يَقْصُروا الجَدَل على التّنظير والتّجريد وإنّما من المهم أن يكون الحديث مُشبعًا بالأرقام والإحصائيّات والتّمثيل العمليّ الذي يَعْلَقُ بذهن السَّامعِ.

٨ ـ **وجوب تنويع آليَّات العمل**: تعيش الدَّعوة الإسلاميَّةُ اليوم مرحلةً لم تعرِفْهَا منذ بدء الدَّعوة زمن النبوَّة، وهي مرحلةُ السُّرعة الخرافيّة لوسائل التَّواصل التي لا تملك الدول نفسها كبح جُمُوحِها، فهذه الأدوات سريعةٌ وقادرةٌ على إثبات صِدْقِها صوتًا وصورةً، كما أنّ النَّاس في بيوتهم قادرون على الوصول إليها بكلّ يُسرٍ، وهي وسيلةٌ تُتيحُ تقديم أنواعٍ مختلفة من الدَّعوة دون الاقتصار على الخطاب الفكريّ المباشر، وذلك عن طريق الأساليب الوعظيّة العاطفيّة، والسّاخرة المشوّقة، والتثقيفيّة الطامحة، وغير ذلك ممّا يُراعِي اختلافَ أَمْزِجَةِ النَّاس، ومراعاةِ الواقعِ على الأرض لإيصالِ الأفكارِ برعاية النّقاشات الضيقة، والمدارَساتِ الواسعة، والشُّروح المشهودة، والمناظرات العامَّة، وتوظيف أوجه النَّشاط الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ لتثبيت وعي الأُمَّةِ بدينها.

٩ ـ **البلاغ قبل الحكم**: على الدَّعوة أن تشغل جُلَّ هَمِّها بالبلاغ وإقامة الحُجَّة؛ فقد انكفأَ العاملون للدَّعوة على أنفسهم وانحسرَ نشاطُهم في المساجد والمجالسِ الخاصَّة والكتبِ التي لا يقرؤها غيرُ أهل الدّعوة، ثمّ عادوا باللَّائمةِ على الأُمَّةِ أنّها لم تستجِبْ لهم رغم أنّ خِطابهم لم يَصِلْ إليها ابتداءً، وإنّما الذي وَصَلَها التَّشويهُ العالمانيّ مُفصَّلًا والخِطابُ الإسلامي عامًّا ضبابيًّا.

إنَّ كلَّ من يعيش مع النّاس في شوارعم وأسواقهم وأماكن لَهْوِهِمْ يعلمُ أنَّ رسالة أهل الدَّعوة لم تصِلْ إلى النَّاس، وأنّ العمل على البلاغ يحتاج إلى جهدٍ أكبرَ وصَبْرٍ أعظمَ.

١٠ ـ **الصَّبر والأهداف المرحليّة**: العالمانيّة هي قَدَرُ الأرض كُلِّها اليوم تقريبًا، ونجاحُها حصيلةُ مئاتِ السِّنين من الجهد والبذل، ولا سبيل لاستردادِ الواقع الشرعيّ إلَّا بصبر وجهدٍ يفوقان ما قدَّمَهُ العالمانيُّون. ولما كان التحدّي كبيرًا مُتعدِّدَ الأَوْجُه، فقد وجَبَ أن تحدِّدَ الدَّعوة المستَضْعَفَةُ لنفسها أهدافًا مرحليَّةً، يُفضِي كُلٌّ منها إلى الآخر، فإنّ نارًا أُوقِدَتْ منذُ قُرونٍ، وحُشدت لها الأخشاب من كلِّ صَوْبٍ، لا يمكن أن تُطْفَأَ بذَنُوبٍ من ماءٍ وإن صَلُحت النيّة.

كلمة في الختام

﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِۗ﴾

[آل عمران: ٢٠]

المصادر والمراجع

المراجع العربية

الكتب:

١ ـ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، بعناية: مشهور آل سلمان، **مع أحكام الألباني**، الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.

٢ ـ أبو البقاء الكفوي، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م.

٣ ـ أركون، محمد، **تاريخية الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، تعريب: هاشم صالح، ط٢، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٤ ـ **العَلْمنة والدّين**، تعريب: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٥ ـ الإيجي، عضد الدين، **المواقف في علم الكلام**، بيروت: عالم الكتب، د.ت.

٦ ـ البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح**، تحقيق: محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠٠هـ.

٧ ـ البغدادي، إسماعيل باشا، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنّفين**، إستانبول: مطبعة وكالة المعارف، ١٩٥٥م.

٨ ـ الترمذي، محمد بن عيسى، بعناية: مشهور آل سلمان، **سنن الترمذي مع أحكام الألباني**، الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.

٩ ـ التهانوي، محمد علي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م.

١٠ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **بيان تلبيس الجهمية**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٢هـ.

١١ ـ **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح**، تحقيق: علي حسن ناصر، عبد العزيز إبراهيم العسكر، حمدان محمد، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٤هـ.

١٢ ـ **الرد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)**، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٣ ـ **الصارم المسلول**، تحقيق: محمد الحلواني ومحمد شودري، بيروت: دار حزم، ١٤١٧هـ.

١٤ ـ **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، ط٣، مصر: دار الوفاء، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٥ ـ الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، **التعريفات**، القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ.

١٦ ـ الجهني، مانع، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، ط٤، الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ.

١٧ ـ الجويني، أبو المعالي، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ١٤٠٠هـ.

١٨ ـ ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق: عبد الله التركي وآخرون، القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

١٩ ـ حرب، علي، **نقد الحقيقة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م.

٢٠ ـ حسين، طه، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، تحليل ونقد، تعريب: محمد عنان، مصر: مطبعة الاعتماد، ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٥م.

٢١ ـ **من بعيد**، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م.

٢٢ ـ حنفي، حسن، والجابري، محمد عابد، **حوار المشرق والمغرب**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠م.

٢٣ ـ الحوالي، سفر، **العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، دار الهجرة، د.ت.
٢٤ ـ خضر، أحمد، **اعترافات علماء الاجتماع، عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع**، لندن: المنتدى الإسلامي، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
٢٥ ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، بعناية: مشهور آل سلمان، **مع أحكام الألباني**، الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.
٢٦ ـ دراز، محمد عبد الله الدين، **بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، الكويت، دار القلم، د.ت.
٢٧ ـ ابن رجب، زين الدين عبد الرحمٰن بن أحمد، **كلمة الإخلاص وتحقيق معناها**، تحقيق: ناصر الدين الألباني، ط٤، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ.
٢٨ ـ عبد الرحمٰن، طه، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤
٢٩ ـ رضا، محمد رشيد، **الخلافة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨م.
٣٠ ـ الرومي، فهد، **تحريف المصطلحات القرآنية وأثره في انحراف التفسير في القرن الرابع عشر، الرياض**، د.ن، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.
٣١ ـ الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، ط٧، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦م.
٣٢ ـ أبو زيد، نصر حامد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط٧، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.
٣٣ ـ **نقد الخطاب الديني**، ط٢، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٤م.
٣٤ ـ زيدان، جرجي، **تاريخ آداب اللغة العربية**، القاهرة: دار الهلال، د.ت.
٣٥ ـ السعدي، عبد الرحمٰن، **القول السديد في مقاصد التوحيد**، المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمٰن بن ناصر ابن سعدي، عنيزة: مركز صالح بن صالح الثقافي، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.
٣٦ ـ **تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان**، تحقيق: عبد الرحمٰن اللويحق، ط٢، الرياض: دار السلام، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.
٣٧ ـ شاكر، محمود، **جمهره مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر**، جمع: عادل سليمان جمال، القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٣م.
٣٨ ـ الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط٢، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨م.

٣٩ ـ **لبنات ١، في المنهج وتطبيقه**، تونس: دار الجنوب للنشر، ط٢، ٢٠١١م.
٤٠ ـ الشوكاني، محمد بن علي، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ط٤، تحقيق: يوسف العوش، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.
٤١ ـ الصاوي، صلاح، **موقف الإسلام من العلمانية**، دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٤٢١هـ.
٤٢ ـ ضاهر، عادل، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، ط٢، بيروت: دار ساقي، ١٩٩٨م.
٤٣ ـ الطعان، أحمد، **العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص**، الرياض: دار ابن حزم، ١٤٢٨هـ.
٤٤ ـ ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، د.ت.
٤٥ ـ **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، مصر: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ.
٤٦ ـ عامري، سامي، **جهالات وأضاليل: نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السُّنَّة النبوية**، دار البصائر، ٢٠١٢.
٤٧ ـ **هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى**، دار البصائر، ٢٠١٠م.
٤٨ ـ العباقي، الحسن، **القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون**، سوريا: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٩م.
٤٩ ـ النجدي، عبد الرحمٰن، تحقيق، **الدرر السنيّة**، ط٥، د.م، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
٥٠ ـ عبد الكريم، خليل، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥م.
٥١ ـ عبد المنعم، المشاط، **قاموس المفاهيم السياسية**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١١م.
٥٢ ـ ابن عبد الوهاب، سليمان، **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.
٥٣ ـ العثيمين، محمد بن صالح، **الأصول من علم الأصول**، الإسكندرية: دار الإيمان، ٢٠٠١م.

٥٤ ـ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، **تاريخ دمشق**، تحقيق: عمر العمروي، بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٥٥ ـ العشماوي، محمد سعيد، **حقيقة الحجاب وحجيّة الحديث**، ط٢، القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م

٥٦ ـ العظمة، عزيز، **العلمانية من منظور مختلف**، كتاب في جريدة، ٣ أيلول ٢٠٠٨، عدد ١٢١.

٥٧ ـ العلاونة، أحمد، **ذيل الأعلام**، جدة: دار المنارة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٥٨ ـ عمارة، محمد، **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م.

٥٩ ـ **التفسير الماركسي للإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦م.

٦٠ ـ **الطريق إلى اليقظة الإسلامية**، القاهرة: دار الشروق، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٦١ ـ عوض، إبراهيم، **لكنّ محمّدًا لا بواكي له**، ط٢، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٦٢ ـ العيسمي، شبلي، **العلمانية والدولة الدينية**، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م.

٦٣ ـ الفاخوري، حنا، **الجامع في تاريخ الأدب العربي**، الأدب الحديث، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦م.

٦٤ ـ ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٦٥ ـ فرج، السيد أحمد، **جذور العلمانية**، المنصورة: دار الوفاء، ط٤، ١٩٩٠م.

٦٦ ـ فودة، فرج، **الحقيقة الغائبة**، القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٦٧ ـ الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر، **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥م.

٦٨ ـ الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧م.

٦٩ ـ القاسمي، محمد جمال الدين، **محاسن التنزيل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

٧٠ ـ القدومي، عبد القادر بدران، **نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنّة المناظر**، بيروت: دار الحديث، ١٩٩١م.

٧١ ـ القرضاوي، يوسف، **التطرف العلماني في مواجهة الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.
٧٢ ـ القمني، سيد، **ربّ الزمان**، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م
٧٣ ـ ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م.
٧٤ ـ **أعلام الموقعين**، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣.
٧٥ ـ **الجواب الكافي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
٧٦ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي الدخيل الله، الرياض: دار العاصمة، د.ت.
٧٧ ـ **بدائع الفوائد**، تحقيق: علي بن محمد العمران، مكة المكرمة: دار الفوائد، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.
٧٨ ـ **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.
٧٩ ـ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرون، الجيزة: مؤسسة قرطبة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
٨٠ ـ **البداية والنهاية**، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤م.
٨١ ـ كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، ط١٥، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.
٨٢ ـ كمال الدين، حازم، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٨م.
٨٣ ـ محمود سعد، الطبلاوي، **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في العقيدة وعلم الكلام والفلسفة**، شبرا: مطبعة الأمانة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
٨٤ ـ محمود، زكي نجيب، **تجديد الفكر العربي**، ط٩، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣م.
٨٥ ـ **عن الحريّة أتحدّث**، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٩م.
٨٦ ـ مسلم، أبو الحسين، **صحيح مسلم**، الرياض: دار المغني، الرياض: ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.
٨٧ ـ المسيري، عبد الوهاب، **قضية المرأة بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى**، القاهرة: نهضة مصر، ٢٠١٠م.
٨٨ ـ **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، نسخة إلكترونية.

٨٩ ـ ابن المقفع، ساويرس، **الدر الثمين في إيضاح الدين**، القاهرة: أبناء البابا كيرلس السادس، د.ت.

٩٠ ـ منّا، يعقوب أ.، **قاموس كلداني**، عربي، بيروت: منشورات دار بابل، ١٩٧٥م.

٩١ ـ المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، تعريب: محمد كاظم سباق، بيروت: المطبعة الهاشمية، د.ت.

٩٢ ـ موسى، سلامة، **البلاغة العصرية واللغة العربية**، القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٤م.

٩٣ ـ الناوي، فؤاد، **موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام**، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٩٤ ـ النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، بعناية: مشهور آل سلمان، **مع أحكام الألباني**، الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.

٩٥ ـ النفراوي، أحمد بن غانم، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٩٦ ـ النووي، يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.

٩٧ ـ نيّوف، صلاح علي، **مقدمة في العلمانية، مع قراءة في النموذج الفرنسي**.

٩٨ ـ وغليسي، يوسف، **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**، بيروت: الدر العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨م.

٩٩ ـ وهبة، مراد، **الأصولية والعلمانية**، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٥م.

١٠٠ ـ يوسف، ألفة، **تعدد المعنى في القرآن**، تونس: دار سحر للنشر، ط٢، د.ت.

١٠١ ـ **حيرة مسلمة: في الميراث والزواج والجنسية المثلية**، تونس: دار سحر، ٢٠٠٨م.

١٠٢ ـ يوسف، محمد خير رمضان، **تتمة الأعلام للزركلي**، بيروت: دار ابن حزم، ط٢، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

المقالات:

١٠٣ ـ البوشيخي، الشاهد، **قول في المصطلح**، مجلة دراسات مصطلحية، العدد الأول، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٠٤ ـ ربيع، يحيى محمد، **مفهوم النص في الدراسات العلمانية الحديثة**.

١٠٥ ـ السليمان، عبد الرحمٰن، **تفكيك مصطلح العلمانية**، مجلة مجمع اللغة العربي على الشبكة العالمية، العدد الأول، رجب ١٤٣٤هـ ـ مايو ٢٠١٣م.

١٠٦ ـ طويل، عبد السلام محمد، **إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر**، جريدة الأهرام، ٣/ ٥/ ٢٠١٢م.

١٠٧ ـ عمارة، محمد، **متى يفيق العلمانيون**، جريدة الوفد، عدد الثلاثاء، ١٩ يوليو ٢٠١١م.

١٠٨ ـ فاضل، جهاد، **تفسير أبي نواس، بين العقاد وطه حسين وسلامة موسى**، جريدة الرياض، الخميس ٢٩ محرم ١٤٢٦هـ ـ ١٠ مارس ٢٠٠٥م، العدد ١٣٤٠٨.

١٠٩ ـ ابن القاضي، محمد الشاذلي، **ولاية العلامة الشيخ محمد البشير النيفر خطة الإفتاء المالكي بالديار التونسية**، المجلة الزيتونية، شوال ١٣٥٩هـ ـ نوفمبر ١٩٤٠م.

١١٠ ـ لحسن، توبي، **التعريف المصطلحاتي في بعض المعاجم العربية: تعريف المصطلح التداولي نموذجًا**.

١١١ ـ النيفر، محمد البشير، **فصل الدين عن الحكومة**، المجلة الزيتونية، ٩/ ٥/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

المراجع الأعجمية

الكتب:

112- Adams, James Luther, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion,* New York: New York University Press, 1965.

113- Angeles, Peter Adam, *The HarperCollins dictionary of philosophy*, New York, NY: HarperCollins, 1992.

114- Alessandro Ferrara, *Religione e Politica Nella Società Post-Secolare,* Roma: Meltemi, 2009.

115- Aloysius, Edward, *et al.*, eds. *Catholic Encyclopedia,* Charles G., Herbermann *et al.,* New York: Encyclopedia Press, 1913.

116- Althusser, Louis, and Baliba, Etienne, *Reading Capital,* New York, Pantheon Books, 1970.

117- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica,* Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1955.

118- Aron, Raymond, *The Opium of the Intellectuals,* intro. Harvey C. Mansfield, 9th edition, New Jersey: Transaction Publishers, 2011.

119- Aissam *Ai?e l'Ideìologie Islamique France?aise: Eìloge d'une insoumission aà la modernitei,* Mazeìres: Nawa, 2011.

120- Bar Bahlul, Hassan, *Lexicon Syriacun,* Paris, Reipublicæ typographæo.

121- Bealey, Frank, *The Blackwell Dictionary of Political Science,* Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1999.

122- Bellah, Robert, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post - Traditionalist World,* New York, Harper & Row, 1970.

123- Benedict XVI, *Truth And Tolerance: Christian Belief And World Religions,* San Francisco: Ignatius Press, 2004.

124- Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor, 1990.

125- *La Religion dans la Conscience Moderne, Essai d'analyse culturelle,* Paris, Ed. du Centurion, 1971.

126- *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics,* Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1999.

127- Berger,Peter and Zijderveld, Anton, *In Praise of Doubt,* New York: HarperCollins Publishers, 2009.

128- Bocthor, Ellious, *Dictionnaire Français-Arabe,* Paris: Firmin Didot freères, 1829.

129- Bridgwater, William, and Kurtz, Seymour, eds. *The Columbia encyclopedia,* New York: Columbia University Press, 1950.

130- Brockelmann, Carolo, *Lexicon Syriacun,* Edinburgh: T. & T. Clark, 1895.

131- Browning, W. R. F., *Oxford Dictionary of the Bible*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

132- Brubacher, John Seiler, *Modern Philosophies of Education,* New York: McGraw-Hill, 1962.

133- Buisson, Ferdinand, *Dictionnaire Pédagogique et d'Instruction Primaire,* Paris: Librairie Hachette, 1883.

134- Bukiet, Suzanne *et al., Paroles de Liberté en Terres d'Islam: Dix Personnages d'Hier et d'Aujourd'hui,* Paris: les Eìd. de l'Atelier-les Eìd. ouvrieìres, 2002.

135- Burgat, François, *L'islamisme au Maghreb,* Paris: Karthala, 1988.

136- Cabanel, Patrick, *Les Mots de la Laïcité,* Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 2004.

137- Calhoun, Craig J.; Juergensmeyer, Mark, and VanAntwerpen, Jonathan, eds. *Rethinking Secularism,Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2011.*

138- Card, Claudia ed. *Adventures in Lesbian Philosophy,* Bloomington: Indiana University Press, 1994.

139- Casanova, Josẽ *Public Religions in the Modern World,* Chicago: University of Chicago Press, 1994.

140- Charlesworth, James H., *The Historical Jesus: An Essential Guide,* Nashville, TN: Abingdon Press, 2008.

141- Comte, Auguste, *Cours de Philosophie Positive,* Paris: Bachelier, 1830.

142- Costaz, Louis, *Dictionnaire Syriaque-Français: Syriac-English dictionary,* 3eme édition, Beirut: Dar el-Machreq, 2002.

143- Cox, Harvey, *The Secular City*, London: S.C.M. Press, 1966.

144- Craig, Edward, ed. *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy,* London; New York: Routledge, 2005.

145- Curry, Patrick, *Ecological Ethics, an introduction,* 2nd edition, Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2011.

146- D' Alès, Adheìmar, ed. *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique,* Paris: G. Beauchesne, 1911.

147- D'Herbelot, Barthélemi, *Bibliothèque Orientale,* Paris, Compagnie des Librairies, 1697.

148- Djupe, Paul A., and Olson, Laura R., eds. *Encyclopedia of American Religion and Politics,* New York, NY: Facts On File, 2003.

149- Educational Freedom Foundation, *Educational Freedom,* St. Louis, MO: Educational Freedom Foundation.

150- Ferry, Luc, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie,* Grasset, 1996.

151- Ford, Caroline C., *Divided Houses: religion and gender in modern France,* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005.

152- Gorski; Philip S., et al, *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society,* Brooklyn, N.Y.: Social Science Research Council; New York: New York University Press, 2012.

153- Greeley, Andrew M., *Unsecular Man: The Persistence of Religion,* New York: Schocken, 1972.

154- Guinness, Os, *American Hour: a time of reckoning and the once and future role of faith,* York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1993.

155- Habermas, Jürgen, *Europe: The Faltering Project,*MA: Polity Press, 2009.

156- Hammond, Philip E., ed. *The Sacred in a Secular Age,* London: University Of California Press, 1985.

157- Hitchcock, James, *What is Secular Humanism*?, Ann Arbor, Mich.: Servant Books, 1982.

158- Holyoake, George Jacob, *The Origin and Nature of Secularism,* London: Watts and Co., 1896.

159- *English Secularism: a confession of belief,* Chicago: The Open court publishing company, 1896.

160- *The Principles of Secularism,* London: Austin & co, 1871.

161- Holyoake, George Jacob, and Bradlaugh, Charles, *Secularism, Scepticism, and Atheism: verbatim report of the proceedings of a two nights,* public debate between Messrs. G.J. Holyoake & C. Bradlaugh, London: Austin, 1870.

162- Hussein, Taha, *Etude Analytique et Critique de la Philosophic Sociale d,*Ibn Khaldoun, Paris 1917 (Doct. Thesis). Manuscript.

163- Imbs, Paul, *Trésor de la Langue Française,* Paris: èditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971.

164- Ingersoll, Robert Green, *The works of Robert G. Ingersoll,* New York: Dresden Publishing, 1909.

165- Jacoby, Susan, *Freethinkers: A History of American secularism.* New York: Metropolitan Books, 2004.

166- Jean, Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire*, London: Burns & Oates; Philadelphia: Westminster Press, 1977.

167- Jones, Lindsay, eds. *Encyclopedia of Religion,* ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2004, 2nd edition.

168- Jones, Richard H., *Reductionism: Analysis and the Fullness of Reality,* Lewisburg: Bucknell University Press; London: Associated University Presses, 2000.

169- Kunin, Seth Daniel and Miles-Watson, Jonathan, eds. *Theories of Religion: A Reader,* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2006.

170- Kurian, George Thomas, ed. *The Encyclopedia of Political Science,* Washington, D.C.: CQ Press, 2011.

171- LaHaye, Tim F., *The Battle for the Public Schools,* Old Tappan, N.J.: F.H. Revell Co., 1983.

172- Lal, A. K., *Secularism: Concept and Practice,* New Delhi: Concept Pub. Co, 1998.

173- Laurentie, M., *L'Atheïsme Social et l'Eìglise. Schisme du Monde Nouveau,* Paris: Henri Plon, 1869.

174- Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge?ez: Ge?ez-English, English-Ge- with an index of the Semitic roots,* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.

175- Lewis, B. *et al.*, eds., *The Encyclopaedia Of Islam,* Leiden: Brill, 1991

176- Madan, Triloki Nath, *Modern Myths, Locked Minds,* New Delhi: Oxford University Press, 1997.

177- Marbaniang, Domenic, *Secularism in India,* Domenic Marbaniang, 2011.

178- Martin, David, *The Religious and The Secular: Studies in Secularization,* London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

179- McBrien, Richard P., and W. Attridge, Harold, eds., *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism,* New York: HarperCollins, 1995.

180- McGrath, Alister E., *The Making of Modern German Christology,* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993.

181- Medawar, Peter B., *Advice to a Young Scientist,* New York: Harper & Row, 1979.

182- Merriam and Webster, *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary.* Includes index, 11th edition, Springfield, Mass.: Merriam-Webster, Inc., 2003.

183- Mozumder, Mohammad Golam Nabi, *Interrogating Post-Secularism: Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad,* Master of Arts thesis, University of Pittsburgh, 2011, Manuscript.

184- Munson, Henry, Jr., *Islam and Revolution in the Middle East,* New Haven: Yale University Press, 1988.

185- Numbers, Ronald, ed., *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

186- O'Malley, John W., *A History of the Popes: from Peter to the present,* Lanham, Md.: Sheed & Ward, 2010.

187- Pagels, Elaine, *The Gnostic Paul: gnostic exegesis of the Pauline letters,* Continuum International Publishing Group, 1992.

188- Poythress, Vern S. and Grudem, Wayne A., *The Gender Neutral Bible Controversy: is the age of political correctness altering the meaning of God's words?,* Fearn, Scotland: Mentor, 2003.

189- Reese, William L., *Dictionary of philosophy and religion: Eastern and Western thought,* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1980.

190- Reid, D. G.; R. D., Linder; B., L., Shelley and H. S., Stout, *Dictionary of Christianity in America.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990.

191- Roland, Barthes, *Le Bruissement de la Langue,* Paris, Seuil, Points Essais, 1984.

192- Said, Edward, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.

193- Schmitt, Carl, *Théologie Politique,* tr. Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988.

194- Schnelle, Udo, *The History and Theology of the New Testament Writings,* Minneapolis: Fortress Press, 1998.

195- Scruton, Roger, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought,* 3rd edition, Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2007.

196- Sheldon, Garrett Ward, *Encyclopedia of Political Thought*, New York: Facts on File, 2001.

197- Sironneau, Jean-Pierre, *Sécularisation et Religions Politiques: With a summary in English,* La Haye; Paris; New York: Mouton, cop. 1982.

198- Skolnik, Fred; Berenbaum, Michael eds. *Encyclopaedia Judaica,* Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, 2007.

199- Smalley, Beryl, et al. ed. *Trends in Medieval Political Thought,* Oxford: Blackwell, 1965.

200- Smith, Alan H., ed. *The Encyclopedia Americana, International Edition,* Connecticut: Grolier Incorporated, 1985.

201- Smith, Christian, *The Secular Revolution: power, interests, and conflict in the secularization of American public life,* Berkeley: University of California Press, 2003.

202- Smith, Graeme, *A Short History of Secularism,* London: I.B. Tauris, 2008.

203- Smith, j. Payne, *Compendious Syriac Dictionary, founded upon the Thesaurus syriacus of R. Payne Smith,* Oxford, The Clarendon Press, 1957.

204- Sokoloff, Michael, *A Syriac lexicon: A translation from the Latin: correction, expansion, and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum,* Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns; Piscataway, N.J.: Gorgias Press 2009

205- Sommers, Christina Hoff, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women,* New York: Simon & Schuster, 1994.

206- Strayer, Joseph R., *The Reign of Philip the Fair,* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.

207- Tamimi, Azzam S. and Esposito, John L., eds. *Islam and Secularism in the Middle East,* New York: New York University Press, 2000.

208- Turner, Bryan S., ed. *The New Blackwell Companion to Social Theory,* Chichester, West Sussex, United Kingdom; Malden, MA, USA: Wiley-Blackwell, 2009.

209- Weber, Max, Gerth, Hans Heinrich, and Mills, C. Wright, eds. *From Max Weber: Essays in Sociology,* London: Routledge and Kegan Paul, 1948.

210- Ziebertz, Hans-Georg and Riegel, Ulrich, *Europe: Secular or Post-Secular?,* Berlin: Lit, 2008.

المقالات:

211- Adrian, Melanie, "Lai?cité Unveiled: A Case Study in Human Rights, Religion, and Culture in France," in *Human Rights Review,* 8, no. 1 (2006).

212- Arquillière, H.X., "Origines de la théorie des deux glaives," in *Studi gregoriani* 1. (1947), pp.501-21.

213- Berger, Peter L., "Secularization Falsified," in First Things, February 2008.

214- Fiala, Pierre, "Les termes de la laïcité. Différenciation morphologique et conflits sémantiques," in *Mots,* juin 1991, N027.
215- Habermas, Jürgen, "Religion and the Public Sphere: A Response to Paolo Flores d'Arcais," tr. Yascha Mounk.
216- Jakelié, Slavica, "Secularism: A Bibliographic Essay" in *The Hedgehog Review.*
217- Kahan, Jeffrey, "Historicism," in *Renaissance* Quarterly, vol. 50, no. 4 December 22, 1997.
218- Martin, Kramer, "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?," in Middle East Quarterly, vol. 10, no 2, 2003.
219- Modood, Tariq, "Crisis Of Secularism In Western Europe?," in *Sociology of Religion* 2012.
220- Sigurdson, Ola, "Beyond Secularism? Towards A Post-Secular Political Theology," in *Modern Theology,* Volume 26, Issue 2.
221- Swatos, William H. and Christiano, Kevin J. "Secularization Theory: The Course of a Concept, " in *Sociology of Religion* 60, no. 3 (1999).